


BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.



Kritik

der

Geschichte der Offenbarung

von

Lic. Bruno Bauer.

Ersten Theiles zweiter Band.

Berlin,
bei F. Dümmler.
1838.

Die Religion

des

Alten Testamentes

in

der geschichtlichen Entwickelung ihrer Principien

dargestellt

von

Lic. **Bruno Bauer**
Privatdocenten an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin.

Zweiter Band.

Berlin,
bei F. Dümmler.
1838.


BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Die Darstellung der Religion des A. T., soweit diese durch Offenbarung, durch die schöpferische Thätigkeit ihres Begriffs gesetzt und zur Totalität entwickelt ist, ist in vorliegendem Bande vollendet. Die apokryphische Literatur des A. T., die chaldäischen Paraphrasen, Philo und Josephus, die mit dem Hintergrund des entsprechenden Volksbewußtseyns uns zu einem wesentlich verschiedenen Standpunkt führen und eine neue Entwicklungsreihe des religiösen Selbstbewußtseyns repräsentiren, wird der Verfasser im folgenden Bande seines Werks zur Darstellung der geschichtlichen Vermittlung des Christenthums zusammenfassen. Wie sich diese neuen Formen des religiösen Geistes zum Begriff der Offenbarung verhalten und wie ihre Darstellung ein inneres Glied in einem Werke, welches die Kritik der Geschichte der Offenbarung sich zur Aufgabe gesetzt hat, bilden könne, das auseinanderzusetzen, wird der

geneigte Leser hier dem Verfasser erlassen, da es die Hauptaufgabe der folgende Darstellung seyn wird, dieß Verhältniß zu entwickeln. Außerdem wird es die Aufgabe des folgenden Bandes seyn, das Verhältniß der classischen Bildung, die theils bekämpft, theils freiwillig aufgenommen in das jüdische Bewußtseyn eindrang und es zu jener reifen Allgemeinheit brachte, die für die Aufnahme des christlichen Princips nothwendig war, zur Offenbarung desselben zu bestimmen, so daß alle geschichtlichen Voraussetzungen vom Hervorgang des Christenthums ihre vereinigte Darstellung erhalten werden.

Wie sich der Verfasser mit seinem Buche zu verwandten Erscheinungen der neuern Zeit und zu den Bewegungen der Gegenwart verhalte, sollte es überhaupt jemand interessiren, wird man aus dem Buche selbst und aus der allgemeinen Einleitung ersehen, und es bedarf daher hier im Vorwort keiner weitern Rede über das, was der Verfasser gewollt habe, über sogenannte Tendenzen, Absichten und Richtungen, denen er gefolgt sey u. s. w. Aber nein! diese Bescheidenheit, daß der Verfasser überhaupt daran zweifelt, ob sein Buch jemand interessiren könne und die Abneigung dagegen, von sich selbst und seinen Absichten zu sprechen, ist jetzt nicht einmal erlaubt. Wird doch gegenwärtig viel gläubiger Eifer darauf verwandt, die neueren literarischen Erscheinungen wenigstens darauf anzusehen, ob sie einem

bestimmten Maaß der Rechtgläubigkeit entsprechen, und, wenn man es nicht so findet, sie gehörig anzuklagen und zu verdammen. Und ist doch eine andre Richtung, welche den Thron der Wissenschaft einzunehmen meint, herablassend genug, auch die Geschäfte der Polizei zu übernehmen und die wissenschaftliche Literatur in Reviere und Bezirke abzutheilen und darüber zu wachen, daß diese Eintheilung ja nicht in Unordnung gerathe. Beide Standpunkte kommen darin überein, daß sie an geistige Erscheinungen, die als solche dialektisch sind und über die Bestimmtheit des bloßen Seyns hinausgehen, ein äußerliches Maaß heranbringen, sie polizeilich tariren; und da bekanntlich die Polizei vom innern Wesen der Dinge nichts versteht, sich auch nicht darum bekümmern kann, da sie es immer nur mit dem äußern Seyn, dessen Regeln und Ordnung zu thun hat, so halten es auch jene Richtungen am liebsten mit einzelnen Schlagworten, die für sie dieselbe Kraft und Gültigkeit haben wie sonst in der bürgerlichen Gesellschaft ein richtig ausgestellter Paß. Das müßte für jeden Anfänger, der zum erstenmale mit einem größeren Werke auftritt, Aufforderung und Verpflichtung genug seyn, seine Sache in ein kurzes Schibboleth zusammenzufassen und die weitere Untersuchung derselben damit überflüssig zu machen. Der Verfasser hat aber gerade eine zu hohe Achtung vor dem allgemeinen Geiste, eine zu große Pietät gegen die Herrschaft des Geistes, dem auch jene Par-

theien mit ihrer äußern Geschäftigkeit dienen müssen, als daß er diesen zu Liebe irgend ein äußeres Maaß anerkennen sollte. Im aufrichtigen Gefühl der Bescheidenheit, mit dem er sich der Macht des allgemeinen Geistes unterwirft, weiß er, daß seine Zeilen in dessen Reiche nur etwas Verschwindendes sind, und im Bewußtseyn dieser Endlichkeit kümmert es ihn nicht, wenn die Partheien eben dieselbe in ihrer Weise aussprechen. Aber das kann ihn auch deshalb nicht kümmern, weil er eine zu gewisse Zuversicht zur Weisheit und Liebe des Allgemeinen hat, und überzeugt ist, daß der treue Dienst, der ihm geleistet ist, nicht ins Leere verschwinden kann. Die innere Macht jener beiden Partheien, zu denen er zunächst in Verhältniß steht, erkennt der Verfasser vom Grund seiner Seele an, und er müßte sich selbst sein Lebenselement entziehen, wenn er aus dem Umkreis jener allgemeinen Mächte heraustreten wollte. Aber das Positive und die negative Dialektik mit ihren Qualen — denn auch das Positive quält durch seine Schranke, wenn es nur als Object festgehalten wird — und mit ihrer Seligkeit muß er nach dem Princip der Philosophie, in die er sich gestellt hat, in andrer Weise vereinigen als diejenigen thun, denen das einzige Resultat der negativen Dialektik nichts als die inhaltslose, unbeschränkte Freiheit und die leere Subjectivität ist, die, um Inhalt zu bekommen, die Idee doch wieder nur als Postulat betrachten muß. Voll

von Mängeln ist sein Buch gewiß, das weiß der Verfasser, dem es Ernst ist, im Rückblick vom Schluß, bis zu dem er selbst noch wächst, auf den Anfang immer gut genug. Doch das Princip der Entwicklung, das er der Methode der neuern Philosophie verdankt, daß die äußere Schranke, an welcher die gläubige Theologie das Positive festhält, und die Kritik es nur listig ergreift und vernichtet, die innere Bestimmtheit und Realität des absoluten Geistes in seinem geschichtlichen Werden selbst sey, dieß Princip wird in seiner weitern Fortbildung die gegenwärtigen Gegensätze in sich auflösen.

Für den Anfang wird es der gläubigen Theologie noch als lästerlich und als profane Vermessenheit erscheinen, daß die Schranke und der Widerspruch in das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes, wie es sich geschichtlich entwickelt hat, verlegt wird. Den Gang der Offenbarung betrachtet sie entweder als einfache Identität oder als gerade Linie, in der sich ohne Ruck und Erschütterung der Eine Punkt in ruhigem Flusse fortsetzt. Die Negativität, die in diesem Gange wirkt, ihn forttreibt und zum Kreise zusammenschließt, kann sie nicht anerkennen, weil sie sonst das Böse und die Sünde als ein inneres Moment im göttlichen Rathschluß anerkennen müßte; ihr gilt jede geschichtliche Stufe der Offenbarung als eine seyende Bestimmtheit, sie glaubt daran das absolut Feste, Unvergängliche und Unveränderliche zu besitzen, und übersieht, daß das Geistige ge-

rade, wenn es in der Bestimmtheit des Seyns das schlechthin Selbstständige zu seyn scheint, durch seine eigene Dialektik das Vergängliche und sich selbst Verändernde ist. Wollen wir einmal das Wort Sünde gebrauchen, so war es z. B. Sünde, auf dem Standpunkt des Gesetzes stehen zu bleiben, nachdem die christliche Offenbarung erschienen war, das Leben in einer frühern Bestimmtheit des religiösen Selbstbewußtseyns wurde durch die Form der höhern Stufe zu einem Fluch und Unrecht herabgesetzt und was vorher absolut galt, war negirt. Die geschichtliche Vorbereitung zu jeder höhern Stufe der Offenbarung geschah immer dadurch, daß der Geist aus der unmittelbar vorhergehenden sich herauszog und in sich zunächst und in seine unendliche Innerlichkeit einkehrte. Dieß im Anfange immer abstracte Insichseyn war das Böse, und war Sünde gegen die vorhergehende Bestimmtheit der Offenbarung, und doch war es nothwendig, wenn diese geschichtlich überstiegen und das Bedürfniß der höhern Stufe auch nur erweckt werden sollte. Daß das göttliche Selbstbewußtseyn in seiner weltlichen und geschichtlichen Realität sich in die Bestimmtheit fassen muß, die es doch wieder aufheben muß, ist überhaupt in seiner allgemeinen Form darin begründet, daß Gott die ewige innere Welt der Idee in das Urtheil, d. h. in die Welt der Besonderheit setzen muß, um den Unterschied wirklich als solchen zu setzen. Damit hat Gott selbst die reale

Möglichkeit des Bösen gesetzt, denn nicht zum Spiel nur und als einen bloßen Schatten ließ er den Unterschied hervortreten, sondern er setzte ihn als einen existenten. Die Momente des Allgemeinen und Einzelnen fielen im wirklichen Urtheil auseinander. Setzte nun Gott in der Offenbarung seine Einheit mit dem endlichen Geiste, so konnte er sie zunächst nur als Beziehung setzen, da der endliche Geist gegen ihn noch als das Verschiedene vorausgesetzt wär. Dadurch erhielt aber das göttliche Selbstbewußtseyn in der Geschichte eine Bestimmtheit, die seiner übergreifenden Allgemeinheit widersprach und aufgehoben werden mußte. Eben so widerspricht es dem endlichen Geist als Geist von außen bestimmt zu seyn, als frei zieht er sich aus dieser Bestimmtheit zurück, geht er in seine Unendlichkeit ein; Sünde ist es, insofern er in deren abstracte Innerlichkeit überhaupt einkehrt, er hebt aber selbst diese Abstraction auf, da er in dieser Reflexion in sich selbst sich als das Allgemeine setzt, dieß von seiner unmittelbaren Einzelnheit unterscheidet und sich in dasselbe entäußert. Die negative Dialektik, daß der bestimmte Inhalt, welcher die Beziehung zwischen beiden Seiten des Urtheils bildet, negirt wird, hat in der geschichtlichen Erscheinung immer einen Augenblick, wo sie mit dem Ernst auftritt, daß der endliche Geist sich sündhaft in sich verschließt, sich aber dadurch immer wieder als das Allgemeine erfaßt, in das er sich wieder aufhebt

und das Sündhafte seiner Bewegung tilgt. Ist aber im göttlichen Urtheil die Möglichkeit der Sünde gesetzt und wird diese in der geschichtlichen Bewegung nothwendig zur Wirklichkeit, so ist sie dagegen aufgehoben, wenn das Urtheil sich zum Schluß vollendet, beide Seiten des Urtheils sich durch ihre innere Bewegung mit einander wirklich Eins setzen; und im ewigen Gedanken des Schlusses ist für das göttliche Selbstbewußtseyn das Böse absolut aufgehoben. So lange die christliche Offenbarung noch als abstractes Object erscheint und im Gegensatz gegen die Subjectivität festgehalten wird, steht sie auch noch auf dem Standpunkt des Urtheils und die Bewegung der negativen Dialektik hat noch nothwendig ihren Spielraum. Aber das Ziel der Bewegung wird das seyn, die absolute Religion als das, was sie an sich ist, als den Schluß zu setzen, und in dieser Bewegung wird eben so die abstracte Negation wie deren Anklage, die als solche, als bloße Klage nichts hilft und fruchtet, überschritten werden.

Berlin, im September 1838.

Der Verfasser.

Inhalt.

Drittes Buch.

Seite.

Der Kampf des gesetzlichen Bewußtseyns und des wirklichen Selbstbewußtseyns. §. 33 — 50. . . 1 — 220

Erster Abschnitt.

Die Eroberung Canaan's. §. 33. . . . . 3 — 12

Zweiter Abschnitt.

Das Zeitalter der Richter. §. 34 — 36. . . . . 12 — 56
Die allgemeinen Rechtsbestimmungen. §. 34. . . . . 12 — 25
Der Cultus. §. 35. . . . . 25 — 44
Das Selbstbewußtseyn und die Sitte. §. 36. . . . . 44 — 56

Dritter Abschnitt.

Das ungetheilte Königreich. §. 37 — 47. . . . 56 — 175
A. Die allgemeinen Rechtsbestimmungen . . . 56 — 77
Die Einführung des Königthums. §. 37. . . 56
Der erste König. §. 38. 64
Die Befestigung des Königthums. §. 39. . . 67
B. Der Cultus und die Priesterschaft . . . . 77 — 95

Seite.
Die Verlegung des Heiligthums nach Zion §. 40. 77
Der Tempel Salomo's. §. 41. 84
C. Das Selbstbewußtseyn. . . . . 95 — 175
Der geschichtliche Hintergrund der davidischen Psalmen §. 42. 95
Der Begriff der Gottheit. §. 43. 110
Der Kampf des Gerechten. §. 44. 121
Das Selbstbewußtseyn innerhalb des Cultus. §. 45. 126
Die Auflösung des Kampfes. §. 46. 140
Die Weisheit Salomo's. §. 47. 160

Vierter Abschnitt.

Der Zerfall des hebräischen Geistes mit sich selbst. §. 48 — 50. . . . . 176 — 220
Die Theilung des Reichs. §. 48. . . . . 176 — 185
Die Zustände im Reiche Israel und die Reaction des Eifers. §. 49. . . . . 185 — 209
Die Zustände des Reiches Juda. §. 50. . . . . 209 — 220

Viertes Buch.

Die Prophetie oder die Vermittlung des Selbstbewußtseyns und des gesetzlichen Bewußtseyns und der Untergang des Staats. §. 51 — 64. . 221 — 532

Erster Abschnitt.

Der geschichtliche Hintergrund des prophetischen Bewußtseyns. §. 51 — 54. . . . . 223 — 291
Der Untergang des Reiches Israel. §. 51. . . . . . 224 — 229
Die Partheien des Reiches Juda. §. 52. . . . . 229 — 258
Der Hervorgang der Prophetie. §. 53. . . . . 258 — 266
Das Verhältniß der Prophetie zum Volksbewußtseyn. §. 54. 267 — 291

Zweiter Abschnitt.

Die Form der Prophetie. §. 55 — 56. . . . . . 292 — 345

Seite.
Die Form des prophetischen Bewußtseyns. §. 55 . . . 292 — 313
A. Die Erscheinungsform 292
B. Die verschiedenen Auffassungen der Form des prophetischen Bewußtseyns 303
C. Die historische Erklärung der Erscheinungsform des prophetischen Bewußtseyns . . . 309
Die Form des Inhalts der Prophetie. §. 56. . . . 313 — 345
A. Die Erscheinungsform des Inhalts 313
B. Die Auffassungen der Form des Inhalts . . 329
C. Die historische Erklärung der Form des Inhalts 343

Dritter Abschnitt.

Der Inhalt der Prophetie. §. 57 — 59. . . . 345 — 434
Das Reich des Allgemeinen. §. 57. . . . . 347 — 359
A. Das Volk als Erscheinung des göttlichen Zwecks 347
B. Der Conflict zwischen dem göttlichen Zweck und seiner geschichtlichen Erscheinung . . . 350
C. Die ideale Welt 354
Die Ausführung des göttlichen Rathschlusses in der Welt des Besondern. §. 58. . . . . 359 — 394
A. Das Gericht 359
B. Die Wiederherstellung 366
C. Die Theokratie und die Völker 381
Der Messias. §. 59. . . . . 394 — 434
A. Der Messias als Darstellung des Allgemeinen 396
B. Der Messias als persönliche Darstellung der allgemeinen Aufgabe des besondern Volksgeistes 403
C. Der Messias in Knechtsgestalt 414

Vierter Abschnitt.

Die Idee der Prophetie. §. 60. 61. . . . . . . 435 — 446
Der Hervorgang der Idee. §. 60. . . . . 435 — 440

Seite.

Die Prophetie als Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes. §. 61. . . . . 440 — 446

Fünfter Abschnitt.

Der Uebergang des hebräischen Volkslebens in die Form der Gemeinde. §. 62 — 64. . 446 — 532

Die Wiederherstellung der Volksexistenz. §. 62. . . . 446 — 470

Der Zweifel. §. 63. . . . . 470 — 515

Der Hervorgang der Form der Gemeinde. §. 64. . . 515 — 532

Drittes Buch.

Der Kampf des gesetzlichen Bewußtseyns und des wirklichen Selbstbewußtseyns.

Erster Abschnitt.

§. 33.

Die Eroberung Canaan's.

Das Gesetz steht nun dem Volksbewußtseyn als bestimmende Macht gegenüber. Bildete es vorher, als es noch im allgemeinen Weben des Volksgeistes verschlossen war, den innern Reichthum und Lebenstrieb desselben, so ist dieser nun erschöpft, nachdem er seine Kraft aus sich herausgeboren hatte. Die Aufgabe des Volks ist es zwar, durch die Ausführung des Gesetzes seine leer gewordene Innerlichkeit wieder zu erfüllen und seine ihm entfremdete Kraft in sich wieder einzusaugen. Aber im ersten Augenblick nach den Geburtswehen des Gesetzes waren die Glieder des Ganzen noch zu ermattet und erschlafft und der Umschwung, welcher die innre Bestimmtheit des Geistes zur Bestimmung desselben und zum Willen eines Andern umsetzte, war nach der Weise jeder weltgeschichtlichen Umwendung zu heftig, als daß das Volk sogleich sein neues Tagewerk mit Erfolg hätte antreten können. So kam es, daß die erste That des Gesetzes der Fluch über die abgelebte Generation war, welche aussterben sollte, bis ein frischerer Nachwuchs für die gesetzliche Aufgabe herangereift sey.

Das Erste, was der Volksgeist sich erarbeiten mußte, war seine natürliche Grundlage, welche er nach der Verheißung im Lande Canaan erblickte. Schon Moses hatte den Landstrich jenseits des Jordan erobert, welchen die drittehalb Stämme, Gad, Ruben und die Hälfte Manasse's als

Erbtheil erhielten. Josua führte den Feldzug im Lande diesseits des Jordan. Der Mittelpunkt seiner Unternehmungen war das befestigte Lager zu Gilgal. Von hieraus wurden zunächst die festen Plätze des mittleren Canaan erobert. Hierauf folgte der Feldzug gegen die verbündeten Stämme des Südens und endlich die Expedition nach dem äußersten Norden von Canaan, dessen Stämme sich auch vereinigt hatten. Diese Feldzüge waren sämmtlich siegreich. Die eroberten Städte wurden verbannt, d. h. ihre Einwohner erschlagen. Antheil nahmen an den Expeditionen alle Stämme; auch die drittehalb, welche jenseits des Jordan schon ihren Besitz erhalten hatten, waren den andern Stämmen zur Hilfe mitgezogen.

Nach mehreren Anzeichen war aber die Eroberung des Landes keinesweges eine vollständige, wie es der Natur der Sache nach auch nicht möglich war. Die Feldzüge konnten nicht in der ganzen Breite des Landes geschehen, sondern zunächst nur in großen Linien und die Städte, die zur Seite derselben lagen, mußten noch unberührt bleiben. Alle eroberten Städte konnten auch nicht sogleich für immer besetzt werden, denn das Heer durfte sich nicht zu sehr theilen und mußte so viel wie möglich vereinigt bleiben, um die einzelnen Unternehmungen mit Nachdruck auszuführen. Geflohene Canaaniter werden daher manche Stadt im Rücken des Heeres wieder besetzt haben.

Als daher das Land durch das Loos von Josua unter die Stämme vertheilt wurde, erhielten diese nicht einen frei und offen stehenden Besitz, in den sie ohne weiteres nur einzuziehen brauchten; das Meiste mußten sie vielmehr selbst erst gewinnen. „Ich werde sie vertreiben vor den Kindern Israel" sagt Jehova von den Bewohnern eines großen Theils der Erbloose, welche vertheilt werden sollten [1]). So müssen selbst Städte wie Hebron und Debir, die schon vorher erobert [2]), aber von den Feinden wieder besetzt waren, von neuem er-

[1]) Jos. 13, 1—6. [2]) Jos. 10, 36—39.

obert werden [1]). Von mehreren Städten z. B. im Stammgebiet von Ephraim und Manasse wird bemerkt, daß sie nicht eingenommen werden konnten [2]).

Die Grundlage, welche das Volksleben gewonnen hat, ist noch unsicher. Die feindlichen Elemente sind aus dem neuen Besitz noch nicht vollständig verdrängt und es bleibt noch die Aufgabe, die Volksexistenz gegen die übriggebliebenen Canaaniter zu behaupten. Fragen wir nach der Ursache dieser unvollständigen Begründung des wirklichen Volkslebens, so dürfen wir die Schuld nicht allein auf Josua wälzen, weil ihm etwa die gehörigen Feldherrntalente gefehlt hätten. Auch dem Volke dürfen wir nicht in der Form die Schuld beimessen, daß wir ihm vorwürfen, es sey gegen die göttliche Verheißung ungläubig gewesen; im Vertrauen auf Jehova habe es alle Canaaniter vertilgen können. Mit gleichem Rechte und eben so wenig die Sache erklärend könnten wir den Grund davon, daß das Werk der Eroberung nur in halber Weise durchgeführt wurde, in Gott verlegen, denn aus Gehorsam gegen den göttlichen Befehl geschieht es, daß Josua die Stammgebiete vertheilt, bevor sie den Urbewohnern völlig entrissen waren. Wenn die Sache in dieser Form nur nicht zu allgemein und unbestimmt gefaßt würde, könnten wir eher die unvollständige Ueberwindung der natürlichen Grundlage des Staatslebens im Wesen des Gesetzes begründen, dem es eigen ist, nie den vollständigen Abdruck seines Willens zu gewinnen und seine eigentliche Durchführung immer in die Zukunft zu verschieben, da sie in der Gegenwart an der Mannichfaltigkeit zufälliger Umstände scheitern muß. In der That aber lag der wahre Grund in dem unfertigen Wesen des Volksgeistes und in der abgebrochenen Form des Eifers, dem die Besonnenheit des Handelns und die feste Durchführung des Plans noch fehlen mußten. Alle Kräfte des Volks hatten sich allerdings auf das Eine Werk der Eroberung zusammengefaßt, aber weil weiter noch nichts als

[1]) Jos. 15, 13—17. [2]) Ebend. c. 16, 10. 17, 11. 12.

eben nur dieser Gedanke im Volksgeiste wirklich lebte und eine reichere Entwicklung der Anschauung, aus der er hinlängliche Kraft hätte ziehen können, ihm nicht als Unterbau diente, so mußte der Gedanke in der halben Ausführung schon abbrechen und die Ergänzung von der Zukunft erwarten.

Eine geordnete Verfassung, eine feste Ausbreitung der innern Verhältnisse des Volkslebens war unter diesen Umständen nicht möglich. Die objectiven Bestimmungen, welche Geltung besaßen, beruhten entweder auf dem hergebrachten Familienleben oder wurden, wenn sie erst vom Gesetze vorgeschrieben waren, nur von der unmittelbaren Begeistrung getragen.

Der allgemeine Wille des Staats lag der gesetzlichen und ursprünglichen Anschauung des Volks nach in Jehova. Josua war nur der unselbstständige Diener dieser allgemeinen Macht. Innerhalb der gemeinsamen Beziehung der Einzelnen auf Jehova bestand eine innere Gliederung des Volks. In seiner Gesammtheit betrachtete sich dasselbe als die Gemeinde (עֵדָה) und diese wurde repräsentirt durch die Obersten, deren Beschlüsse für das Ganze bindende Kraft haben. Doch ist es ihre Pflicht, ehe sie einen Beschluß fassen, Jehova zu befragen, nämlich durch Vermittlung des Hohenpriesters [1]).

So lange das Volk in der Wüste umherzog, wurde es als ein verworfenes betrachtet und während das ältere Geschlecht ausstarb, war an dem heranwachsenden die Beschneidung nicht vollzogen. Jetzt da es das gelobte Land in Besitz nehmen soll, wird es zu Gilgal beschnitten; Jehova wälzt von ihm die Schmach Aegyptens ab, d. h. die Schmach und die Strafe, die es im Abfall sogleich nach der Bundesschließung am Sinai durch den in Aegypten eingesogenen Geist auf sich geladen hatte.

Als die Beschneidung vollzogen war, vereinigte sich das Volk zum Genuß des Passa. Die Stiftshütte wurde nach der Beendigung der Feldzüge zu Silo aufgestellt im Stamm-

---

[1]) Jos. 9, 14—19.

gebiete Ephraim. Hoherpriester war Eleasar, der Sohn Aaron's.

Das aber, worin eigentlich die Gesetzeserfüllung im Zeitalter Josua's bestand, war die Bekriegung der Canaaniter und in dem Eifer, mit welchem dieselbe geschah, war auch allein die Ausübung der andern gesetzlichen Gebote, von der wir noch hören, gesichert. Die Substanz dieses Zeitalters lebte für die Israeliten in ihrem Selbstbewußtseyn, welches sie den Canaanitern gegenüber hatten. Als sie in Canaan eindrangen, hielten sie es für Pflicht, die Bewohner des Landes bis auf die letzte Spur auszurotten. Sie führten einen Vernichtungskrieg, wie er wenigstens mit dieser Absichtlichkeit nicht wieder in der Weltgeschichte vorgekommen ist. Nach der objectiven Seite begründeten die Israeliten ihr Recht in der Verheißung Jehova's und im göttlichen Befehl. Schon den Patriarchen war dieß Land von Gott gelobt worden und die Güte, die sich durch diese Schenkung dem auserwählten Volke bewies, war zugleich eine That der Gerechtigkeit, welche die bisherigen Bewohner des Landes wegen ihrer Verschuldungen des Rechts an ihrem Besitze für verlustig erklärte. Wenn die Missethat der Amoriter voll ist, dann soll Israel in das Recht ihres Besitzes eintreten [1]) und sie wegen ihrer heidnischen Gräuel mit dem Bann der Vernichtung belegen. Subjectiv und nach der Seite des Selbstbewußtseyns war der zerstörende Gegensatz darin begründet, daß die Hebräer als das Volk Gottes den Canaanitern entgegenstanden. Als solches fühlten sie sich unmittelbar berechtigt, die Bewohner des Landes, auf welches sie angewiesen waren, auszurotten. Ihr Selbstgefühl, daß sie Träger des höhern Princips seyen, gab ihnen die Berechtigung, dem Heidenthum entgegenzutreten und das Urtheil auszuführen, welches das Gesetz gegen das heidnische Wesen ausspricht.

Nach dieser Anschauung war es unmittelbar göttliches Recht mit Ausschließung jedes andern Rechtsgrun-

[1]) Gen. 15, 16.

des, worauf sich die Israeliten stützten. Eine gewaltsame Gräuelthat, und das ist und bleibt doch nach ihrer geschichtlichen Erscheinungsform die Einnahme Canaan's, schien aber der später erwachten Reflexion mit dem göttlichen Willen in Widerspruch zu stehen. Gott würde gegen das ewige Princip des Rechts selbst gefehlt haben, wenn er jemals eine solche That geboten hätte und eine Religion, deren geschichtlicher Boden nur durch ein Unrecht gegründet ist, kann unmöglich durch göttliche Offenbarung gesetzt seyn. So schlossen schon die dem A. T. feindlichen Gnostiker der alten Kirche, ihren Angriff wiederholten die englischen Deisten und die neuere Kritik behauptet noch, daß die Vertilgung der Canaaniter nicht aus einem Rechtsgrunde geboten sey [1]). Beiden Ansichten ist es gemeinsam, daß für sie das Recht des Besitzes der Stein des Anstoßes ist. Die verständige Ansicht erhebt es zu starrer Unbeweglichkeit, macht es zum absoluten Recht und betrachtet dann die That der Israeliten als Gewalt und Unrecht. Die gläubige Anschauung läßt es unmittelbar vor dem göttlichen Willen zergehen und rechtfertigt damit die Hebräer in ihrer Stellung zu den Canaanitern. Um die Schwierigkeit wirklich zu lösen, bedarf die letztere Ansicht nur der Vermittlung, welche das formelle Recht des Besitzes in Fluß versetzt, bis es sich selber seiner Natur nach in das absolute göttliche Recht aufhebt. Schon innerhalb der einzelnen Staaten wird das Recht des Besitzes, obwohl es in der sittlichen Einheit des Ganzen seine Sicherung findet, eben von dieser Einheit aufgelöst, sobald diese selbst in ihrer Totalität z. B. im Kriege in Gefahr geräth. Der Staat fordert dann Gut und Blut seiner Glieder und beweist, daß vor seinem Rechte das Recht des einzelnen Besitzes ein vergängliches sey. Auch die einzelnen Staaten sind nur besondre Gestalten des Rechts und die Volksgeister beschränkte Darstellungen des allgemeinen Geistes, dessen Recht das absolute ist über das beschränkte Recht der einzelnen

---

[1]) De Wette, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie. §. 137.

Völker. Dasjenige Volk, in welchem eine höhere Gestalt des allgemeinen Geistes erscheint, besitzt eben dadurch ein höheres und stets von Erfolg bestätigtes Recht gegen Staaten, welche ein untergeordneter Ausdruck desselben waren. Sein Auftreten und seine Ausbreitung geschieht unter Gewaltthaten und mit Unrecht, insofern es, um zu existiren und eine natürliche Grundlage zu seiner Selbstdarstellung zu erhalten, andre Staaten, also sittliche Existenzen zertrümmern muß. Auf dem Gipfel seines Lebens aber, wo es sich zur wirklichen Erscheinung seines Begriffs durchgebildet hat, ist das Unrecht und die Gewalt, welches seinem Anfange anhaftete, getilgt. Wenn die weltgeschichtlichen Völker in der Bestimmtheit ihres Selbstbewußtseyns und am besondern Princip ihrer Verfassung ihre Berechtigung haben, so erhalten sie das wirkliche Bewußtseyn derselben erst durch das verwickelte Zusammenstoßen mit andern Völkern und im Widerschein des Glücks, welches ihre Kämpfe krönt. Das Ringen, mit welchem sie sich durch ihre Anfänge hindurcharbeiten, geschieht mit *bewußtloser Gewalt*. Der Gedanke geht erst aus seinem unmittelbaren Seyn hervor. Anders war es bei den Hebräern. Sie wurden als Volk erst durch das Bewußtseyn ihrer Aufgabe gesetzt, bei ihnen war der *Gedanke* der Ausgangspunkt, von welchem zum wirklichen Seyn übergegangen wurde und an das Werk der Eroberung und der Stiftung ihres Staats gingen sie daher mit dem *Bewußtseyn ihrer Berechtigung* und Ueberlegenheit. Wenn ferner die weltgeschichtlichen Völker das Selbstgefühl ihrer Berechtigung aus dem Bewußtseyn der besondern Principien ziehen, welche die Eigenthümlichkeit ihres Lebens bilden, so sind sie noch bewußtlos darüber, daß ihr absolutes Recht in ihrer Würde besteht, nach welcher sie den Zwecken des allgemeinen Geistes dienen. Sie führen diese zwar aus, aber in der Form, daß sie sich *selbst* und ihren *beschränkten Begriff* gegen den Widerstand der Welt durchsetzen. Im Selbstbewußtseyn der Hebräer aber war der Gedanke ihrer Nationalität also *das beschränkte Volksbewußtseyn*

und der Gedanke des allgemeinen Zweckes der Geschichte in Einheit verbunden. Indem sie ihr Volksbewußtseyn ausführten und in die Erscheinung hinübersetzten, so thaten sie es mit der Gewißheit, daß sie eben damit Werkzeuge des universellen Gerichts seyen, welches sich in der Weltgeschichte verwirklicht. Dieser Unterschied der Stellung, welche die Hebräer und die übrigen weltgeschichtlichen Völker zu ihrer Aufgabe einnahmen, rührt daher, daß die geschichtliche Substanz des hebräischen Volkslebens das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes in seinem zeitlichen Werden war. Der allgemeine Geist oder der Weltgeist als solcher, welcher sich in den einzelnen Volksgeistern verwirklicht, ist noch nicht die Persönlichkeit des absoluten Geistes und seine Erscheinung in den einzelnen Völkern und der Wechsel, in welchem er seine besonderen Erscheinungen aufhebt und neue setzt, ist nicht absolutes Selbstbewußtseyn. Die einzelnen Staaten und der allgemeine Geist, der in ihnen seine Wirklichkeit hat, müssen die natürliche Bestimmtheit, durch die sie noch beschränkt sind, und die Form der Substanzialität, in welche die Bewegung des Weltgeistes noch eingeschlossen ist, aufheben, damit der Geist in der Form des Denkens zu seiner ewigen Wahrheit gelange und sich in das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes einschließe. Die Erhebung des Geistes vom Volksbewußtseyn und von der Bewegung des Weltgeistes zum Wissen des absoluten Geistes d. h. die Erhebung des Geistes zum religiösen Selbstbewußtseyn ist zugleich die Verklärung des Ausgangspunktes, wodurch dieser in sich selbst gereinigt und in seiner wahren Bedeutung erst erkannt wird. Im Lichte der Religion ist es eine geläufige Einsicht, daß die Religiosität der Sittlichkeit des Staatslebens zu Grunde liegen müsse und daß die Geschichte der Staaten vom göttlichen Rathschlusse und von der Vorsehung geleitet werde. Diese Einsicht wird zu einer wirklichen und gerechtfertigt durch die Natur jener Erhebung des denkenden Geistes, der innerhalb der Sittlichkeit des Staats und im Gedanken der Weltgeschichte seinen Aus-

gangspunkt nimmt und durch die Negation der Endlichkeit desselben zur Idee der Gottheit und zum Wissen des absoluten Geistes übergeht. Der Uebergang ist nur dadurch möglich, daß in jenem Ausgangspunkte die freien Selbstbestimmungen des absoluten Geistes erkannt werden. Es ist demnach der innere Zweck der Weltgeschichte, der in ihr als ihr Begriff arbeitet, daß Gott dem Geiste offenbar werde und das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes in der Sphäre der Endlichkeit sich verwirkliche. Die Geschichte ist Dienerin dieser Offenbarung oder die Erscheinungsform, in welcher dieselbe wird. Der Untergang der einzelnen Staaten und das absolute Recht derjenigen, die sich auf den Trümmern der untergehenden erheben, ist in der höchsten Spitze in der Form des religiösen Geistes begründet. In der christlichen Welt, in welcher das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes innerhalb der Endlichkeit seiner selbst gewiß und sicher geworden ist, ist das Weltgericht aus seiner zerstörenden Aeußerlichkeit in die That des Gedankens umgewandelt und wenn auch Volksgeister sich noch vernichtend gegen einander kehren, so wird das als eine unvollkommne Erscheinung des christlichen Geistes gewußt, welche sich noch in einem Zustande aufheben wird, in dem die besondern Volksgeister ihre natürliche Bestimmtheit durch freie innere Entwicklung überwinden und die Sittlichkeit des Staats durch ihre Durchdringung mit der Religion sich ihrer wirklichen Allgemeinheit bewußt ist und ihre Schranke, die sie am Volksgeiste besitzt, beständig flüssig erhält. Im Anfange hingegen, wo das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes in die Geschichte eintrat, mußte es sich durch äußere Gewalt den Boden für seine wirkliche Erscheinung verschaffen. Denn da traf es seine feindliche Voraussetzung nämlich den Naturdienst und den ihm entsprechenden Naturstaat im Recht des Weltbesitzes an, da mußte es diesem unmittelbar zerstörend sein absolutes Recht entgegenstellen. Die Israeliten handelten als selbstbewußte Diener des Weltgerichts, als sie die Canaaniter des Rechts an ihrem Lande beraubten und das Unrecht ihrer

Gewaltthat wurde im Bewußtseyn ihrer göttlichen Berechtigung gegen den Naturstaat aufgehoben.

Das Gefühl des heftigsten Gegensatzes, welches die Israeliten bei ihrem Kampf mit den Canaanitern beseelte, bewirkte, daß für einige Zeit die Neigung zum Naturdienste sich nicht äußerte. Der noch nicht wirklich überwundene heidnische Inhalt des Bewußtseyns war zurückgetreten, so lange das Volk das Heidenthum in den Feinden bekämpfte. Aber gerade das Heftige und Ungestüme des Gefühls brachte es mit sich, daß es nicht lange ausdauern konnte, so wenig wie es erlaubte, das Werk der Eroberung zu Ende zu führen. Noch weniger konnte diese Begeistrung wegen ihres starren und vorzugsweise zerstörenden Charakters eine geordnete Zuständlichkeit schaffen. Die erste Aufregung mußte bald in sich zusammensinken und dann war es unausbleiblich, daß die Neigung zur natürlichen Anschauung wieder hervortrat und der innere Gegensatz des natürlichen Bewußtseyns und des höhern Princips sich regte.

Zweiter Abschnitt.

Das Zeitalter der Richter.

---

§. 34.

Die allgemeinen Rechtsbestimmungen.

Nach der Vertheilung des Landes Canaan traten die Hebräer in jenen Abschnitt der Geschichte ein, den jedes Volk erleben muß, der bei allen Völkern durch die Auswüchse der noch ungezügelten Leidenschaft bezeichnet ist und diesen Charakter nothwendig hat, weil während seiner Dauer der Volks-

geist damit beschäftigt ist, sich seine äußere Erscheinung zu geben, und in seinen Interessen das Geistige und Natürliche noch unmittelbar verbunden sind. Unter Josua hatte das Volk noch nicht wirkliche Existenz gewonnen, die Hauptsache blieb noch auszuführen und der allgemeine Wille, welcher das rechtliche Bewußtseyn des Volks bestimmte, sollte erst seine natürlichen Bedingungen durchdringen, ohne welche er nicht in der vernünftigen Sittlichkeit des Ganzen erscheinen konnte.

Als die Verloosung des Landes geschehen war, zogen die einzelnen Stämme in das ihnen zugefallene Gebiet. Sie fanden aber hier sämmtlich noch einen großen Theil der Urbewohner vor und mußten diese erst aus ihrem Besitz verdrängen. Man ging aber dabei von der Vorstellung aus, daß von Seiten des ganzen Volks alles gethan sey, was geschehen müsse. Das Volk als Ganzes habe seiner Aufgabe genügt, wenn es nur im Großen die Urbewohner geschwächt habe. Nun sey es Pflicht der einzelnen Stämme, das Werk zu vollenden und ihren Antheil am Lande sich zu erwerben und zu sichern. Schon in dieser Vorstellung sehen wir den Gedanken des Allgemeinen hinter dem des Besondern zurücktreten. Das Volk vermochte es nicht, sich als ein zusammenhängendes Ganzes auch wirklich und fortdauernd zu beweisen.

Auf sich selbst beschränkt konnten die Stämme die Canaaniter sich nicht vollständig unterwerfen. Viele feste Städte behaupteten sich noch anfangs und wurden auch manche von ihnen erobert, so traf doch die Einwohner nicht das Loos der Vernichtung. Der heilige Bann wurde nicht mehr wie bei der Begeisterung, mit der das Volk zuerst das Land betrat, vollstreckt. Bei der Allmähligkeit, mit der die einzelnen Stämme in ihrem Gebiete festen Fuß faßten, war die Heftigkeit des Gegensatzes gegen die Canaaniter sehr herabgestimmt, die eroberten Städte wurden nur zinsbar und in manchen wohnten Hebräer mit Canaanitern zusammen. Es geschah sogar, daß ein Stamm den wichtigsten Theil seines

Gebiets gar nicht einnehmen konnte und dadurch gezwungen wurde, sich anderwärts einen Wohnsitz zu suchen. Es war der Stamm Dan. Er hatte ursprünglich das Gebiet nördlich vom Erbtheil Juda's bekommen, welches die Niederung bis an das Mittelmeer umfaßte und nach dem Innern des Landes zu vom Gebirge begränzt wurde. Sie konnten sich aber nur in einigen festen Plätzen des Gebirges behaupten, die Niederung gewannen sie nicht und da es ihnen im Gebirge zu eng werden mußte, so zogen sie dem größern Theil ihres Stammes nach in die Nordgegend Palästina's und ließen sich hier nieder.

In den nicht unterworfenen Urbewohnern lag für die Hebräer eine beständig drohende Gefahr und da jene ihre Ansprüche auf ihren ursprünglichen Besitz nicht aufgeben konnten, so waren fortwährende Kriege unvermeidlich. So erfolgten zu wiederholtenmalen Angriffe von Seiten der Philister [1]) und das letztemal wurde das Volk von diesen so geschwächt, daß es ihnen längere Zeit unterworfen war. Ein andermal war ein canaanitischer Fürst im Norden Palästina's, der König von Hazor gefährlich geworden. Außer diesen Feinden im Innern des Landes bekam das Volk, sobald es sich in Canaan niedergelassen hatte, auch auswärtige. Nach seiner Lage ist Palästina nach Morgen und Mittag zu den Angriffen eines Jeden ausgesetzt. Die Wüste zumal, welche es nach jenen Seiten begränzt, war der Tummelplatz vieler nomadischen Völkerschaften. So drangen die verbündeten Midianiter und Amalekiter in das Land von Morgen her ein und verheerten nach Art der Nomaden die bebauten Felder. Von Mesopotamien sogar drang der König Kusan-Rischathaim ein und unterwarf sich das Volk für einige Zeit. Endlich wurden den Israeliten auch die beiden Nachbarvölker, die Moabiter und Ammoniter, gefährlich.

Keine von den Unterdrückungen aber, welche die Hebräer von jenen Völkern erlitten, war eine allgemeine, die das ge-

[1]) Richt. c. 3, 31. 13, 1.

sammte Volk getroffen hätte. Es waren immer nur einzelne Stämme, die besonders der Gewalt und Ueberlegenheit der Feinde ausgesetzt waren. Daher geschah es, daß diese Gefahren und Leiden nicht einmal dazu dienten, die Stämme aus ihrer Vereinzelung herauszureißen und zu einer gemeinsamen Unternehmung zu bewegen. Wie die Unterdrückung eine theilweise war, so sind es auch nur einzelne Stämme, welche zur Verdrängung der Feinde sich anschicken. So waren es vorzugsweise die Bewohner des Gebirges Ephraim, welche die Moabiter aus ihrer festen Stellung zu Jericho heraustreiben und über den Jordan jagen [1]). So wird in der Rüstung zum Kriege gegen den König von Hazor nur an die Stämme Naphthali und Sebulon gedacht in der Voraussetzung, daß sie gerade als die unmittelbar Leidenden sich rüsten müssen [2]). Als ein besondrer Ruhm und Vorzug wird es erwähnt, daß auch andre Stämme Hilfe sandten [3]). Im Gegensatz gegen so bereitwillige Unterstützung wird es an den übrigen Stämmen getadelt, daß sie um die Sache ihrer bedrängten Brüder sich nicht kümmerten [4]). Als Gideon die Midianiter verfolgte, haben jenseits des Jordan die Bewohner von Sukkoth und Pnuel so wenig Theilnahme am Allgemeinen, daß sie dem Heere nicht einmal Nahrungsmittel geben wollen [5]). Ferner nur die Aeltesten von Gilead d. h. der drittehalb Stämme jenseits des Jordan wenden sich an Jephtha, um ihm die Führung des Kriegs gegen die Ammoniter zu übertragen [6]) und Jephtha bezeichnet diesen Krieg als eine Sache, die allein zwischen seinem Volke d. h. zwischen den Stämmen von Gilead und dem Feinde war [7]). Es kam wohl vor, daß auch andre Stämme, die nicht von der Gefahr unmittelbar berührt waren, zu Hilfe aufgerufen wurden, wie z. B. Jephtha die Ephraimiten zur Unterstützung seines Volks auffordert. Aber da die eigentliche Sache, um

---

1) Richt. 3, 27. 2) Ebend. 4, 6. 3) Ebend. 5, 14. 15.
4) Ebend. V. 16. 17. 5) Ebend. 8, 6. 6) Ebend. 11, 5. 6.
7) Ebend. 12, 2.

die es sich handle, auf die gefährdeten Stämme und die Feinde beschränkt wurde, so erschien es nur als außerordentliche Pietät, nicht als gesetzliche Pflicht, wenn ein Stamm dem andern Beistand leistete. Merkwürdig ist bei diesem lockern Verhältnisse der Stämme der Versuch, einen Mittelpunkt für sie zu bilden, ein Versuch, der wenigstens in der Form von stolzer Anmaßung von Ephraim ausging. Dieser Stamm besaß ein Selbstgefühl, in welchem er sich zu einer höhern Stellung über die andern Stämme berechtigt glaubte und eifersüchtig auf die Anerkennung seiner größern Bedeutung wachte, so daß er sogar den Anspruch machte, ohne ihn solle keine Unternehmung gegen die Feinde des Volks ausgeführt werden [1]). Allein diese Ansprüche des Stammes Ephraim gründeten sich nicht auf eine tiefere geistige Entwicklung, die ihm vor den Uebrigen ein wirkliches Vorrecht gegeben hätte, sondern hauptsächlich auf ein rohes Kraftgefühl, sie wurden daher auch nicht immer anerkannt, zuweilen sogar wie von Jephtha mit Gewalt zurückgewiesen [2]) und waren auf die geschichtliche Fortbildung des Volksgeistes und seiner sittlichen Einheit nicht von förderndem Einfluß.

Sehen wir uns nun nach dem allgemeinen Willen um, welcher die vereinzelten Stämme zu einem Ganzen, zu Einem Volke und zu einem wirklichen Staate erhob, so finden wir im Anfange dieser Periode noch eine Volksgemeinde mit ihren Obersten. Die Gemeinde kam nämlich zusammen bei Gelegenheit jener Schandthat, welche die Benjaminiten zu Gibea gegen das Kebsweib eines Leviten begangen hatten [3]) und dieser hatte sich mit seiner furchtbar ausdrücklichen Symbolik an alle zwölf Stämme Israels gewandt, um zu seinem Rechte zu kommen [4]). Die Volksgemeinde befragt zum Behuf der letzten Entscheidung Jehova und wendet sich an das Heiligthum, an welchem Pinehas, der Enkel Aaron's als Hoherpriester diente [5]). Hier erscheint

---

[1]) Richt. c. 12, 1. [2]) Ebend. V. 4. [3]) Ebend. 20, 1. 2
[4]) Ebend. 19, 29. [5]) Ebend. 20, 27. 28.

also der Wille Jehova's als der allgemeine Wille, dem sich das Volk unterwirft und durch dessen gemeinsame Anerkennung es sich als Eines beweist. Seitdem aber die Stämme immer mehr mit ihren besonderen Interessen beschäftigt waren und die Unterdrückung durch fremde Völker einzelne Theile des Volks traf und die Kraftentwicklung derselben in Anspruch nahm, hören wir nichts mehr von einer solchen allgemeinen Versammlung der Gemeinde. Diese — wir werden nicht irren, wenn wir nach der geschichtlichen Analogie hinzusetzen — sehr bald und plötzlich eingetretene Veränderung gibt uns auch nicht das geringste Recht, deshalb an dem Vorhandenseyn der Gemeinde im mosaischen Zeitalter und überhaupt daran zu zweifeln, daß schon das Gesetz vor der Richterperiode die Vorstellung vom Organismus der Gemeinde und ihres Verhältnisses zu Jehova enthalten habe. Denn es ist ein weltgeschichtliches Gesetz, daß die sittlichen Formen des staatlichen Gemeinwesens im Anfang entweder vom Gesammtgefühl getragen oder durch die unmittelbare Begeistrung hervorgetrieben werden, mit der sich ein geschichtlicher Lebenskreis in sich zusammenfaßt. Solche Gestaltungen sind aber, so glänzend sie auftreten oder so sehr sie durch die Kraft des Gesetzes gesichert zu seyn scheinen, unhaltbar; sie können selbst in der nächsten Zeit nicht mehr Stand halten und verschwinden dem Anscheine nach, als wären sie nie da gewesen. Ihre Vernichtung ist aber im Grunde ihre Kräftigung. Im Anfange haben sie alle Partikularitäten und den besondern Willen noch nicht wirklich durchdrungen, dieser ist daher in der That für sich noch kräftig und frei gelassen, er reagirt gegen die Allgemeinheit, der er anfangs nur oberflächlich diente und sucht sich nun für sich geltend zu machen. Diese Reaction der besondern Lebenskreise, der Individualität und des natürlichen Bewußtseyns ist der äußern Erscheinung nach ein Widerstand gegen das allgemeine Wesen, welches dadurch Schaden leidet und an Kraft verliert. Es gewinnt aber nur; denn im Kampf mit dem Allgemeinen werden die noch ungebändigten natür-

lichen Triebe selbst allmählig in die Sphäre desselben hineingezogen, gereinigt, abgearbeitet und zum Ausdruck desselben umgewandelt; und das Allgemeine selbst wird dadurch bereichert und erhält an den Mächten der Individualität seine erfüllte Wirklichkeit. Das ist auch der innere Sinn und der geschichtliche Zweck, dem die zerfahrenen Zustände dienten, in welche das allgemeine Wesen während der Richterperiode zerfiel und in denen es eine Beute der besondern Umstände und Leidenschaften wurde.

Die Volksgemeinde mußte aufhören, das Mittelglied zu seyn, durch welches sich die Gesammtheit mit dem allgemeinen Willen zusammenschloß, als die einzelnen Stämme sich damit beschäftigten, sich ihren Grund und Boden anzueignen. An ihre Stelle trat eine andre Art von Repräsentation des allgemeinen Willens. Dieß sind die Richter. Die unvollkommene Weise, in welcher diese das Allgemeine darstellten und ausführten, erhellt schon aus den Umständen, welche ihr Auftreten bedingten. Es war die Noth, welche sie hervorbrachte, und noch dazu nicht die gemeinsame Noth des ganzen Volks, sondern nur die Bedrängniß einzelner Stämme. Dieser Umstand war aber ein zufälliger und es war damit die Anschauung verbunden, daß, wenn die bedrängten Zustände nicht gewesen wären, es auch keiner Richter bedurfte. Die Anerkennung des Richters beruhte darauf, daß das Volk von der Noth zum Wunsche getrieben wurde, es möchte ein Held aufstehen, der ihm wieder zur Freiheit und Sicherheit verhelfe. Sodann war dazu nothwendig, daß das Volk die Person, die sich ihm als Richter anbot, als eine solche betrachtete, welche fähig sey, es aus der Noth herauszuführen, und ihm mit freiwilliger Hingebung folgte. So preist Debora das Volk und seine Fürsten, weil sie sich freiwillig auf ihren Ruf zum Kampf gestellt haben [1]). Gideon beruft die Nordstämme und sie folgen [2]), dagegen erkennen ihn die Städte Succoth und Pnuel nicht an, weil

---

[1]) Richt. 5, 2. 9. [2]) Ebend. 6, 35.

sie an seiner Kraft und an seinem Feldherrntalent zweifeln [1]). Jephtha endlich wird sogar in der Form Richter, daß der erste Schritt vom Volk ausgeht. Die Gemeindeversammlung der Stämme in Gilead beruft ihn zu seiner Stellung [2]).

Außerdem, daß die Stellung des Richters eine zufällig herbeigeführte war und sich auf die freiwillige Anerkennung stützte, war diese nur eine partielle, nämlich von Seiten des Stammes oder der Stämme, die gerade von der Noth betroffen waren. Den allgemeinen Willen des Volks repräsentirte er nicht, da er nicht zu dem gesammten Volk in wirklichem und anerkanntem Verhältnisse stand.

Das Geschäft und die öffentliche Thätigkeit des Richters war durch den Anlaß zu seinem Auftreten gegeben. Er hatte die Feinde, unter deren Gewalt das Volk litt, zu demüthigen und zu schlagen. Er heißt deshalb der Retter und als sein eigenthümliches Werk wird angegeben, daß er in den Krieg zieht [3]).

Aus der Anerkennung, die der Richter erhielt, folgte eine Ausdehnung seiner öffentlichen Wirksamkeit auch über einen glücklich geführten Feldzug hinaus. Von den Richtern wird im historischen Bericht öfters gesagt, wie lange sie lebten und damit die Bemerkung verknüpft, daß das Land Ruhe hatte während ihrer Lebenszeit [4]). Es scheint daher, daß die Richter auch nach der Besiegung der Feinde noch auf die öffentlichen Zustände Einfluß hatten. Von Jephtha z. B. heißt es sogar ausdrücklich, er habe Israel (nämlich die Stämme in Gilead, Israel ist der unangemessene Ausdruck des Berichts) sechs Jahre gerichtet [5]). In dieser bestimmten Form zwar kann die Stellung aller Richter nicht gefaßt werden, denn nur von Jephtha wird berichtet, daß er durch eine Capitulation zum Haupt der Gileaditen erhoben war. Bei den übrigen Richtern scheint aber ihr Ansehn nach dem Kriegszuge ein solches zu seyn, welches sich unwillkührlich bildete. Nur können wir

---

[1]) Richt. 8, 6. 8. [2]) Ebend. 11, 6. [3]) Ebend. 3, 9. 10.
[4]) z. B. Richt. 8, 28. [5]) Ebend. 12, 7.

ihren Einfluß auf den öffentlichen Rechtszustand nicht als einen geregelten betrachten. Ihr Zusammenhang mit dem Volk lag im augenblicklichen Belieben und Zutrauen des letzteren und von ihrer Seite in der Kraft des Selbstbewußtseyns, welches in seiner unmittelbaren Erregung sich bis dahin erweiterte, daß es die Interessen des Allgemeinen zu umfassen und in den Verwicklungen mit den besondern Verhältnissen zu sichern vermochte. Einige Richter nahmen ihre Stellung ein ohne Rücksicht auf den innern Rechtszustand des Volks. Sie ließen sich freilich auch vom Eifer für das Allgemeine leiten, aber dieser Eifer lebte in ihnen in rein individueller Begränzung, in der Gestalt des unmittelbaren Eigenwillens. Am meisten ist diese Form der richterlichen Thätigkeit in Simson zur Erscheinung gekommen. Er wirkt gleichfalls für das Beste seines Volks, aber so, daß er immer zugleich seine persönliche Leidenschaft und seine egoistischen Antriebe hat und befriedigt. Er trägt daher den eigentlichen Charakter des Heroen an sich, daß beides das allgemeine Interesse und das Selbstische unmittelbar verbunden ist.

Am Ende dieser Periode tritt noch eine besondre Form der richterlichen Thätigkeit auf. Vom Hohenpriester Eli heißt es, er habe Israel vierzig Jahre gerichtet [1]) und auch von Samuel, er habe das Volk gerichtet, er sey jährlich nach bestimmten Orten umhergezogen und daselbst habe er Israel gerichtet, und dasselbe habe er gethan, wenn er zu Hause zu Rama war [2]). Es war dieß aber nicht mehr die alte richterliche Autorität, welche sich auf einen glücklich geführten Feldzug oder auf eine Heldenthat stützte, sondern bei Eli beruhete sie auf dem hohenpriesterlichen Ansehn, welches er von neuem befestigt hatte, und bei Samuel auf seiner prophetischen Begeisterung. In dieser letztern Form des richterlichen Amtes ist ein bedeutender Fortschritt gegen die ursprüngliche Gestalt desselben geschehen. Der Gedanke des allgemeinen Staatszweckes tritt in der reineren Fassung der Allgemeinheit

---

[1]) I. Sam. 4, 18. [2]) Ebend. 7, 15—17.

hervor; durch die That Eli's ist er an das Symbol der Volkseinheit geknüpft und bei Samuel zumal erscheint er als der Gedanke des Gesetzes, dem sich die wirklichen Verhältnisse auch im Einzelnen und in ihrem Gesammtumfange angemessen zu machen haben. Allerdings treten Beide, Eli und Samuel, noch nicht aus der Reihe der Richter heraus. Daß das Heiligthum für den Volksgeist wieder einigende Kraft erhalten hat, ist durch eine Gewaltthat Eli's, durch seine persönliche Energie herbeigeführt und knüpft sich noch an die Erschütterung, die er durch eigne Kraft im Volke hervorgebracht hat. Und Samuel wacht über den allgemeinen Zweck und über das Gesetz des Staats nicht dergestalt, daß er sie aus ihrer reinen Objectivität in das Volksleben hinübertrüge, sondern das gesetzliche Bewußtseyn ist in das unmittelbare innere Gefühl aufgegangen und getrieben ist er zu seiner Wirksamkeit nicht durch die Reflexion auf ein äußerlich fixirtes Gesetz oder durch wirklich schon bestehende und geltende Mächte des Volkslebens, sondern durch das subjective Gefühl der Leidenschaft, welche vom unendlichen Zweck des Ganzen ergriffen ist. Auch deshalb ist Samuel noch Richter, weil er nicht, wie die spätern Propheten in einem Staatsorganismus steht, wo alle Gewalten befestigt sind und ihre Träger haben. Das Bestehen des Ganzen ist noch an seine persönliche Thätigkeit gebunden. Aber dabei ist Samuel nach Eli doch die Vollendung und der Schluß der Richterperiode. Er hat den Staatszweck in seiner Allgemeinheit, nicht mehr nur in der Collision mit einzelnen Unglücksfällen, gefaßt und den Grund dazu gelegt, daß die Stämme ihre Vereinzelung aufgeben konnten.

Waren die Richter Führer und Häupter des Volks, so fragt es sich noch, wie sich ihre Stellung zum Gedanken von der Oberherrlichkeit Jehova's verhielt. Durch ihr Auftreten schon konnten die göttliche und menschliche Herrschaft in Widerspruch zu gerathen scheinen. Zunächst aber war dieser Widerspruch beseitigt durch das nur Momentane und durch den Anschein des Zufälligen, welcher der richter-

lichen Autorität eigen war. Wenn wir hinzusetzen, daß auch das Partielle der Anerkennung, die sie genossen, jenen Widerspruch zu heben half, so ist darunter nicht nur das Beschränkte ihres Einflusses zu verstehen, daß er sich nur auf einige Stämme bezog, sondern eben so sehr der innere Umfang und Inhalt der richterlichen Autorität, daß sie nämlich sich eigentlich auf die Befreiung des Volks von den äußern Feinden bezog und ihre Ausdehnung auf die innern Verhältnisse sich unwillkührlich ohne einen ausdrücklichen Vertrag machte. Außerdem wurden sie als Mittel betrachtet, deren sich Jehova bediente, um sein Volk von der Knechtschaft zu erlösen. Jehova sendet sie, wie er sie beruft, sein Geist fährt in sie, erfüllt sie und treibt sie zu ihren Werken an und Jehova übergibt ihren Händen die Feinde [1]). Diese Ansicht ist nicht nur für die einer spätern Zeit zu halten, welche erst in solcher Weise über die Richterperiode reflectirte. Schon in den Kämpfen der Richter vielmehr war sie die Grundlage der Begeisterung. Ehud z. B. bringt Gottes Wort an den König der Moabiter, als er ihn meuchlings ermordete [2]). Diese Worte sind so schlagend und eigenthümlich, daß sie gewiß nicht erst von einem spätern Standpunkt des geschichtlichen Bewußtseyns gebildet sind. Im Liede der Debora ist es Jehova, der eigentlich den Kampf führt; durch eine Theophanie ist der Sieg dem Volke gegeben, als der Herr vom Sinai herüber Edom zu Hilfe kam [3]), vom Himmel her wird wider die Feinde gestritten [4]) und der Engel des Herrn nimmt selber Theil am Kampfe [5]). Das Princip der richterlichen Thätigkeit war demnach ein religiöses und hatte seine Wurzel im Bewußtseyn, daß das Volk der göttliche Zweck sey, als solcher vom Herrn nicht verlassen werden könne und gegen äußere Unbill geschützt werden müsse. Kraft dieses religiösen Princips waren die Richter

---

[1]) Z. B. Richt. 3, 10. 6, 34. 13, 25.
[2]) „Ich habe Gottes Wort an Dich." Richt. 3, 20.
[3]) Ebend. 5, 4. [4]) Ebend. V. 20. [5]) Ebend. V. 23.

auch Eiferer für die Anerkennung Jehova's und gegen den Abfall des Volks. Gideon stürzt den Altar des Baal um und durch seinen Tod wird es erklärt, daß die Kinder Israel wieder zum Baal abfielen [1]). Er scheint demnach während seines Lebens auch für das reinere Bewußtseyn thätig gewesen zu seyn. Obgleich also die Richter schon das Moment der menschlichen Herrschaft in das Volksleben einführten, so hatte es doch vor der Oberherrlichkeit Jehova's keinen bleibenden Bestand. So unterscheidet auch das Volk noch sehr bestimmt die Hauptseite des richterlichen Wirkens, die Leitung im Kriege, von der wirklichen Herrschaft. Die, welche Gideon die Herrschaft antragen, sagen zu ihm, weil Du uns von der Midianiter Hand befreit hast, sey Herr über uns [2]).

Nun bleibt aber der Widerspruch nichts destoweniger, daß Jehova allein die Herrschaft über das Volk zukommen sollte und die Richter doch Herren waren. Ja sie waren noch dazu Herren über alle Seiten des Lebens, über welche nach den damaligen Zuständen Oberherrschaft möglich war, wenn sie Führer im Kriege waren, die oberste entscheidende Stimme über die Rechtsverhältnisse besaßen und wenn mancher von ihnen das religiöse Bewußtseyn, die Beziehung auf Jehova, regelte und bestimmte. Und in allen diesen Verhältnissen haben sie gerade so weit Herrschaft geübt, als diese Seiten des Gemeinwesens sich zu bestimmten Gestalten gegliedert und befestigt hatten. Wie kommt es nun dennoch, daß Gideon sich weigert, das Anerbieten der Herrschaft anzunehmen; warum sagt er, nicht ich, Jehova soll über euch Herr seyn [3])? Die neuere Kritik findet diesen Widerspruch so groß, daß sie ihn nur durch die Behauptung, die Worte Gideons seyen unhistorisch, lösen zu können glaubt [4]). Allein

---

[1]) Richt. 8, 33. [2]) Ebend. V. 22. [3]) Ebend. V. 23.

[4]) Siehe Vatke: Die Religion des A. T. I, 263: „Die Vorstellung von der göttlichen Herrschaft schloß die menschliche keinesweges aus und die erstere bedurfte des Organs der letzteren, um Realität zu gewinnen; hatte Gideon bisher eine momentane und partielle Herrschaft geführt, so war jenes abstracte Princip damit schon überschritten, der

der Widerspruch ist als ein innerer und für jene Zeitumstände nothwendiger zu begreifen und zu lösen. Die Erscheinung der Richter überhaupt ist schon ein Widerspruch. Das innerste Bedürfniß des Volks, den allgemeinen Zweck durch eine concrete Persönlichkeit vergegenwärtigt und ausgeführt zu sehen, war die geschichtliche Bedingung, durch welche sie hervorgetrieben wurde und trotz dieses Bedürfnisses war die Anerkennung des Richters in das freie Belieben gesetzt. Jenes Bedürfniß und dieses Belieben widersprachen sich wie Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Zur Zeit Gideon's sehen wir nun freilich den Anfang, daß jenes Bedürfniß sich auf eine bleibende und geordnete Weise befriedigt wissen wollte. Allein hier war noch ein harter Kampf zu bestehen. Im Gesetz liegt das Bewußtseyn, daß die Herrschaft Jehova ausschließlich gehöre. Dieß Bewußtseyn mußte selbst zuvor noch zu größerer Kraft gelangen, ehe es mit dem Bedürfniß einer bleibenden menschlichen Herrschaft gründlich ausgeglichen werden konnte und je mehr es in sich erstarkt war, um so mehr mußte es sich einer Verkürzung der Oberherrschaft Jehova's widersetzen. Jetzt war es noch nicht geschehen und der Drang nach der Gestalt eines wirklich gegenwärtigen Herrschers befriedigte sich zunächst in roher empirischer Weise. Der Versuch eines Bastardsohnes von Gideon, sich zum König zu machen [1]), scheiterte an der ungesetzlichen und verbrecherischen Art, wie er sich die Gewalt angemaßt hatte, aber auch daran, daß die allgemeinen Verhältnisse zu diesem Schritt damals noch nicht genug vorbereitet waren. Abimelech hatte wahrscheinlich die nördlichen Stämme zu einem Föderativstaat, dessen Mittelpunkt Ephraim war, vereinigt; aber eben dieser Stamm, obwohl der mächtigste und anspruchvollste im Norden, war nicht dazu geeignet, daß die bleibende Schöpfung des Königthums von ihm ausgehen

---

Unterschied der bisherigen Würde und des Königthums konnte nur als quantitativ, nicht als qualitativ erscheinen."

[1]) Richt. 9.

konnte, da ihm die tiefere Durchbildung des gesetzlichen Bewußtseyns fehlte.

Für jetzt wurde noch der Gedanke der göttlichen Oberherrschaft in abstracter Weise festgehalten und daneben lag die wirkliche, concrete Herrschaft in der Persönlichkeit des Richters. Der Widerspruch, daß die Richter doch alle Herrschaft besaßen, die damals möglich war, trat noch nicht als solcher hervor. Er verbarg sich noch vor der momentanen Form, in der die Richter ihr Amt vollzogen und die Noth, der Drang der Umstände, welche unwillkührlich diese Art der Herrschaft erzwangen, den Richter hervorbrachten und das Volk dazu trieben, ihn anzuerkennen, lösten den Widerspruch. Für das Bewußtseyn war aber die Lösung noch nicht geschehen. Das Nothwendige, wie es immer in Uebergangsperioden der Fall ist, stellte sich unter der Form der Zufälligkeit dar. Die Vorstellung von der Theokratie war in der Allgemeinheit zurückgehalten, in welcher sie der abstracte Gedanke von der Ausschließlichkeit der Herrschaft Jehova's war. Die Herrschaft in ihrer wirklichen Gliederung und Besonderung lag noch außer ihr und war den zufällig auftretenden Richtern anheimgefallen. Diese concrete Herrschaft hatte aber auch noch keine feste Basis, keine bleibende Stätte gewonnen und sie verschwand von ihrer Seite wieder gegen die Vorstellung von der ausschließlichen Oberherrlichkeit Jehova's. Das ist der innere Widerspruch der Richterperiode.

§. 35.
Der Cultus.

Die bisher betrachtete Reaction, welche das allgemeine Princip während der Zeit der Richter erfuhr, ging von der Individualität der besondern natürlichen Unterschiede innerhalb des Volks aus. Die einzelnen Stämme beschränkten sich auf die Arbeiten, die sie innerhalb ihrer Gebiete fanden, sie bildeten sich in ihnen selbst zu eigenthümlichen Gestalten aus und wenn dadurch das Allgemeine für die erst Schaden litt, so trat es doch mit der Bürgschaft auf eine reichere

Erfüllung seiner selbst aus dieser Periode heraus, nachdem die Stämme sich in ihre besondern Interessen vertieft hatten und von diesen ausgehend das Bedürfniß einer lebendigen Einigung fühlten. Der andre Kampf, welchen das allgemeine Princip zu bestehen hatte, erhob sich innerhalb der religiösen Anschauung. An sich schon und innerhalb seines eignen Umfangs ist das Gesetz kämpfend und es besteht zunächst nur im Gegensatz gegen den Feind, den es bestreitet. In seinem Selbstbewußtseyn ist zugleich das Bewußtseyn seines Gegentheils gesetzt und wenn es seiner selbst nur gewiß werden kann, indem es seinen Widersacher vernichtet, so bildet doch dieser die Voraussetzung, durch welche das Selbstbewußtseyn des Gesetzes vermittelt wird. Der allgemeinen gesetzlichen Forderung nach soll der Gegensatz der natürlichen Anschauung außerhalb der Gemeinde fallen und an den Völkern geflohen und bekämpft werden. In der Unbestimmtheit konnte sich diese Forderung aber nicht halten und wenn sie die natürliche Anschauung verbieten wollte, durfte sie diese nicht nur im Allgemeinen statt in der bestimmten Wirklichkeit vor Augen haben. Da mußte aber der Naturdienst für das Gesetz auf der Stufe die größte Bedeutung haben, auf welcher er sich am höchsten ausgebildet hat und schon im Begriff steht, aus sich selbst herauszutreten und in die Sphäre der freien Geistigkeit überzugehen. An diesem Punkte, wo die Gegensätze sich am innigsten berühren, ist auch die Spannung die heftigste und verspricht der Kampf den reichsten Lohn. Wenn es daher darauf ankam, die gesetzliche Gemeinde an den Ort zu stellen, wo sie mit ihrer nächsten geschichtlichen Voraussetzung in Conflict gerathen mußte, so konnte sie nirgends anders hin als auf den Boden Canaans gestellt werden. Hier war die Substanz der Naturreligion in den innern Unterschied eingetreten, der ihr in Westasien überhaupt zu Theil wurde; aber in der Anschauung des Sonnengottes rang sie schon mit dem natürlichen Wechsel, um als geistige Subjectivität zu ihrem freien Selbstbewußtseyn zu gelangen

und im Bilde des Baal und der Astarte war sie in die höchste Form des Natürlichen in die Anschauung des Geschlechtsprozesses übergangen, der für sich festgehalten zwar der unbefriedigte Fortgang ins Unendliche ist, dessen eigentlicher Trieb aber die concrete Einigung des Allgemeinen mit dem Besondern, die freie Geistigkeit ist. Das war der Feind, auf dessen Bekämpfung die Hebräer in Canaan angewiesen waren, damit sie wirklich, was im Gesetz an sich geschehen ist, die geschichtliche Vorstufe desselben negirten.

Dieser Kampf gegen den Canaanitischen Naturdienst hörte aber eben sehr bald auf in der Art geführt zu werden, daß die Israeliten mit dem Schwerdte den Feind ihres Bewußtseyns tödteten. Ihr Abfall zur natürlichen Anschauung selber wird im biblischen Bericht auf eine zwiefache Weise erklärt. Zuerst daß nach dem Tode Josua's und seiner Zeitgenossen ein ander Geschlecht aufgekommen sey, welches den Herrn nicht kannte, noch die Werke, welche er an Israel gethan habe. Dieß neue Geschlecht habe den Herrn verlassen und sich zum Dienst des Baal und der Astarte gewandt [1]). Allein vollkommen historisch richtig kann diese Angabe nicht seyn. Denn Othniel der erste Richter, dessen Heldenthat das Volk von der Strafe eines allgemeinen Abfalls [2]) befreite, war noch Zeitgenosse Josua's gewesen und konnte nicht in einer Zeit leben, in welcher das Geschlecht, das die Großthaten des Herrn erlebt hatte, schon längst ausgestorben war. Noch weniger konnte er dann vierzig Jahre lang Richter seyn. Es ist daher nothwendig, daß noch ein großer Theil der Zeitgenossen Josua's in jene Umwandlung der religiösen Anschauung verflochten war. Sodann wird der Abfall auch daraus erklärt, daß die Israeliten sich mit den um sie herum und mitten unter ihnen wohnenden Völkerschaften verschwägert, die Töchter derselben zu Weibern genommen und ihre Töchter den Söhnen von jenen gegeben hätten [3]). Der Abfall zum Baalsdienst wird nach dieser zweiten Auf-

[1]) Richt. 2, 10—13. [2]) Ebend. 3, 7. 8. [3]) Ebend. V. 6.

fassung als Folge der Verschwägerung mit den Heiden betrachtet. Das Verhältniß der Sache ist aber nur insofern richtig, als durch jene Verschwägerung die natürliche Anschauung an Kraft und Ausbreitung gewinnen mußte. Daß das Volk sich mit jenen Völkern überhaupt nur verschwägern konnte, sogar den Söhnen derselben seine Töchter gab und die ausschließende Gränze der Gemeinde nicht mehr bewachte, läßt nothwendig voraussetzen, daß es selbst schon sich zum heidnischen Wesen hinneigte. Es mußte den innern und wesentlichen Gegensatz des Heidenthums und des gesetzlichen Princips schon für das Bewußtsein aufgegeben haben, wenn es auch den äußern Gegensatz der Nationalität aufhob. Hiermit stimmt die erstere Erklärung des Abfalls, das neue Geschlecht nach Josua habe die Worte des Herrn nicht mehr lebendig gekannt, dann überein, wenn wir sie so fassen, daß die allgemeine Begeisterung des Gegensatzes gegen das Heidenthum, welche die Eroberung Canaan's begleitete, zurückgetreten und verglommen war. Die Vereinzelung der Stämme schwächte die Spannung des gesammten Volksgeistes und dadurch erhielt auch das natürliche Bewußtseyn von neuem Kraft [1]).

---

[1]) Daß der Bericht im Buch der Richter diese Umwandlung des Bewußtseyns in die Zeit der neuen Generation nach Josua verlegt, beruht auf einem innern Widerspruch seiner geschichtlichen Anschauung. Auch die partielle Anstrengung der Stämme fällt nach ihm in die Zeit nach Josua's Tode (1, 1.). Damit in Widerspruch weiß er sehr wohl (2, 6.), daß Josua selbst noch die Stämme entlassen hatte, damit sie ihr Erbtheil einnähmen und mit dieser vereinzelten Thätigkeit der Stämme war ja auch sogleich die Möglichkeit gegeben, daß die Einheit des Bewußtseyns der Gemeinde schon bei Josua's Lebzeiten und wenigstens in derselben Generation, die nach Canaan gekommen war, geschwächt wurde. Um den Widerspruch zu lösen, brauchen wir nicht anzunehmen, daß das erste Capitel des Buches der Richter als ein selbstständiges Fragment äußerlich zum Folgenden hinzugefügt sey. Auch dem Einen Bearbeiter, der das Ganze in eine zusammenhängende Darstellung verschmolz, war es möglich, im Anfange seines Werkes zu sagen, nach dem Tode Josua's hätten sich die einzelnen Stämme mit der

Es war nicht zufällig oder ein Hin- und Herschwanken des Volks, worin es in unnatürlicher Weise mit der Schärfe des gesetzlichen Bewußtseyns in Widerspruch getreten wäre, wenn der äußere Gegensatz gegen den Naturdienst abgeschwächt und der Feind in die Gemeinde selbst eingelassen wurde. Denn dem Gesetz ist es selber wesentlich, die verführerische Gewalt seines Gegners anzuerkennen, es hat auf der Spitze seines Bewußtseyns zugleich ein unwillkührliches Gefühl von jener Gewalt oder, subjektiv ausgedrückt, es setzt gerade, indem es am angestrengtesten verbietet, in den Seinigen die noch wirkende Gewalt des Verbotenen voraus, sonst käme es gar nicht dazu, mit solchem Eifer zu verbieten. Der Gegensatz ist daher an sich im Gesetze immer ein innerer und er mußte es auch in der Erscheinung werden, die Gemeinde mußte lebendig in ihr selbst die Angriffe ihres Gegners erfahren, wenn sie dieselben gründlich überwinden sollte. Die natürliche Anschauung war in der That unter dem Volke immer noch mächtig, sie war durch das Gesetz als solches nicht wirklich bewältigt und bildete einen innern Gegensatz gegen das reinere Bewußtseyn. Die Verschwägerung mit den Heiden und das Eindringen derselben in den Volksverband war für die Entwicklung und Fortbildung des Gegensatzes von großer Wichtigkeit. Zunächst trat die natürliche Anschauung mit größerem Ernste auf, sie erhielt eine festere Grundlage und ihren Einheitspunkt an jenen mit den Hebräern verschwägerten Heiden. Es ist nicht wahrscheinlich, daß diese als Heiden außerhalb der Volksgemeinde stehen blieben. Daß sie durch die Beschneidung wirklich in dieselbe aufgenommen wurden, wird freilich nicht ausdrücklich berichtet. Aber der Familienzusammenhang ist doch ein Band, welches so stark ist, daß es auch die heftigsten Gegensätze auszugleichen vermag. Wenn die Ausglei-

---

Einnahme ihrer Erbtheile beschäftigt, weil für die geschichtliche Anschauung unwillkührlich der Tod Josua's mit dem Ende seiner allgemeinen kriegerischen Thätigkeit zusammenzufallen schien.

chung auch nicht sogleich geschieht, so bildet sie sich um so sichrer allmählig. Wie die Israeliten sich mit den Heiden nur verschwägern konnten, indem für ihr Bewußtseyn das Heidenthum näher getreten war, so mußten auch die durch jene Verschwägerung entstandenen Familien sich der Volksgemeinde nähern. Aber da in ihnen das heidnische Bewußtseyn vorwiegend herrschte, so war damit innerhalb der Gemeinde der Kampf gegen das Heidenthum gesetzt. Der Verlauf dieses Kampfes konnte nicht ohne wohlthätige Rückwirkung für das höhere Bewußtseyn bleiben. Es mußte geschehen, was immer geschieht, wenn ein fremdartiger Stoff in einen Organismus aufgenommen wird. Das Ganze muß, um nicht unterzugehen und um seine Einheit zu erhalten, seine Kräfte anstrengen, um den eingedrungenen ihm widersprechenden Stoff zu überwältigen. Für einen Theil des Volkes bildete sich das Verhältniß dieses fremden Elements zum Ganzen dergestalt, daß Baal als die zeugende Macht des Universum nicht mit Bewußtseyn von Jehova geschieden wurde. Wenigstens wurde Baal zu Sichem als Baal-Berith d. h. als Bundesbaal verehrt, hatte als solcher daselbst einen Tempel und wurde wahrscheinlich von einem größeren Kreise der Nordstämme als ihr einigendes Princip betrachtet. Wie es aber auch mit dem äußeren Umfange seiner Anerkennung stehen mochte, so wurde er in jedem Fall als Bundesgott zu dem Volke in demselben Verhältniß gedacht wie Jehova, so daß er wie dieser als die Macht galt, welche die einzelnen Stämme zu einem sittlichen Ganzen verbinde. Unter dieser Voraussetzung, daß Baal von Jehova nicht geschieden sey, konnten auch die Sichemiten nach der Weinlese im Hause ihres Gottes zusammenkommen, um unter Opfermahlzeiten das Erndtefest zu feiern [1]). Denn dieses Fest der vollendeten Weinlese ist das Laubhüttenfest, das nach dem Gesetz vor Jehova gefeiert werden sollte. Für die Heiden aber, die durch Verschwägerung zu dem Volk hinzugetreten

---

[1]) Richt. 8, 33. 9, 27.

waren, konnte Baal nicht sogleich in diesem Verhältnisse zu Jehova stehen. Sie hielten noch anfangs die rein heidnische Anschauung fest und in der nähern Berührung mit ihnen konnten auch manche vom Volk so weit in den Naturdienst versinken, daß sie die Vorstellung von Jehova völlig zurücktreten ließen und sich allein an Baal hielten. Die Gefahr dieses äußersten Abfalls war um so dringender, da Baal als seine Ergänzung die Astarte neben sich hatte und die Vorstellung einer weiblichen Gottheit den Geist in den mythologischen Proceß des Heidenthums versetzen mußte. Eigentlich aber war diese Gefahr, auch wenn sie den wirklichen Abfall zur Folge hatte, für die Sicherheit des reineren Bewußtseyns eine Wohlthat. Denn dieses lernte nun bestimmt den Feind kennen, auch wo er sich mit der Vorstellung und mit dem Dienst Jehovas verband, und konnte ihn um so mehr auch unter dieser lockenden Hülle bekämpfen.

Das Mittelglied zwischen dem Götzendienst und dem reinen Gedanken Jehova's machte der Bilderdienst, die Verehrung Jehova's unter der natürlichen Anschauung. Das Mittelglied zwischen den beiden äußersten Gränzen des Volkslebens war dieser Dienst, weil das Bild weder aus der gesetzlichen Vorstellung Jehova's erzeugt, noch willkührlich geschaffen werden konnte, sondern immer eine heidnische Anschauung zur Grundlage hatte und weil sich mit seiner Verehrung doch das geschichtliche Bewußtseyn des Volkes von seinem Gotte verband.

Es werden im Buch der Richter ausdrücklich nur zwei Fälle vom Bilderdienst erwähnt, beide aber weisen in ihrer Art auf eine weite Ausbreitung dieses Dienstes hin. Ein Ephraimit Micha hatte seiner Mutter 1100 Silberlinge gestohlen. Da diese, ohne zu wissen, wer der Dieb sey, einen Fluch über denselben ausgesprochen hatte, gab es ihr Micha zurück. Diese wollte nun den Fluch von ihrem Sohne und von dem Gelde nehmen, weihte dasselbe Jehova und bestimmte es dazu, daß ein Bild daraus gemacht würde. In der bildlichen Anschauung glaubte sie also vollkommen unbefangen noch in der

Beziehung auf Jehova zu stehen und mußte sich bei dieser Unbefangenheit auf eine breite Grundlage in der Volkssitte stützen. Zweihundert Silberlinge gab nun die Frau dem Goldschmid und dieser machte daraus ein Bild und Gußwerk (פֶּסֶל וּמַסֵּכָה)[1]. Wichtig, aber auch streitig ist es, ob darunter ein Bild zu verstehen sey oder eine Mehrheit von Bildern. Auf ein einziges Bild scheint der Umstand zu führen, daß beide Worte zusammen in die Einheit des Zeitworts verbunden werden, wenn es sogleich darauf (V. 5) heißt und es war (das nämlich, was der Goldschmid gemacht hatte) im Haus des Micha. Eben so wird nachher nur das Eine Bild (פֶּסֶל) erwähnt[2]. Ein Bild (פֶּסֶל) gießt auch sonst[3]) der Schmid, so könnte auch an unsrer Stelle das Gegossene nur Erklärung des Bildes seyn, daß es ein gegossenes oder ein hölzerner Kern sey, der mit Metall umgossen war. Dagegen spricht für die Verschiedenheit der Bilder in unserm Falle der Umstand, daß Bild und Gegossenes bestimmt unterschieden werden. Beide Worte werden so getrennt, daß noch andre heilige Gegenstände, ein Ephod und Teraphim dazwischen gestellt sind[4]). Die Schwierigkeit hat man neuerlich durch die Annahme lösen wollen, der Verfasser des Buches der Richter habe zwei im Einzelnen sich widersprechende Berichte in einander geschoben[5]). Allein abgesehen davon, daß auch diese Annahme beiden Berichten zwei Bilder zuschreiben muß, also der Schwierigkeit nicht entgeht, sodann das gegossene Bild unrichtig[6]) für ein nur überzogenes Bild erklären muß, um es nach einer gleichfalls unrichtigen Auffassung des Ephod mit diesem für Eins auszugeben, ist es eine gewaltsame Hilfe, eine so äußerliche Zu-

---

[1]) Richt. 17, 4. [2]) Ebend. 18, 30. 31. [3]) נָסַךְ Jes. 40, 19. [4]) Richt. 18, 17. 18. [5]) Vatke, die Religion des A. T. I, p. 268. [6]) Denn נָסַךְ Jes. a. a. O. ist nicht das Umgießen eines hölzernen Kerns, sondern das Gießen des Bildes überhaupt, da der Guß bestimmt davon unterschieden wird, da erst nachher eine goldne Decke hinzukommt. Dazu ist noch der Gegensatz des hölzernen Bildes (Jes. 40, 20) zu vergleichen.

sammenfügung verschiedener Berichte anzunehmen, und noch dazu eine unnöthige. Das Bild und das Gußwerk sind verschiedene Gegenstände. Daß auch wieder nur von Einem Bilde (Richt. 18, 30) gesprochen wird, kommt daher, weil es das Hauptbild war, welches eigentlich Jehova darstellte. Deshalb steht es auch als das wichtigste voran, wenn der Bericht mehrere heilige Gegenstände aufzählt. Das Gußwerk ist dann ein Attribut oder Symbol, welches vor Jehova oder zu seiner Seite aufgestellt wurde. Es nahm im Bilderdienste die Stelle ein, welche im gesetzlichen Cultus den Cherubim zukam. Nur der Unterschied fand statt, daß die Cherubim das Endliche darstellten, wie es in seiner Totalität die wirkliche Erscheinung der göttlichen Offenbarung ist, hingegen das Attribut, welches dem Jehovabild zur Seite stand, die Substanz des Göttlichen selbst in ihren Modificationen zur Anschauung bringen sollte. Der gesetzliche Cultus benutzte in seiner Symbolik die endliche Erscheinung nur als Ausgangspunkt für die Erhebung zum Gedanken Jehova's, das Symbol des Bilderdienstes zog das Wesen des Göttlichen in die endliche Erscheinung selbst herab, um es in unmittelbarer Gegenwart darzustellen. Wenn Jehova ein solches Symbol zur Seite hatte, so war sein Bild wahrscheinlich die Menschengestalt, dem Symbol blieb dann nur die Thiergestalt übrig, aber welche es gewesen sey, kann für die einzelnen Fälle nicht immer mit Bestimmtheit entschieden werden.

Nachdem die Bilder angeschafft waren, wird von Micha auch das Uebrige verfertigt, was er zur Einrichtung des Heiligthums, dessen Mittelpunkt jene ausmachten, für nöthig hielt. Er verfertigte ein Ephod und Theraphim [1]). Diese sind verschieden von den vorher angeschafften Bildern, wie schon daraus erhellt, daß sie von dem Rest des verfluchten Geldes angeschafft wurden, nachdem vorher zweihundert Silberlinge für das Bild und Gußwerk verwendet waren. Das Ephod ist eine Nachbildung des hohenpriesterlichen Schulter-

---

[1]) Richt. 17, 5.

kleides [1]) und die Theraphim sind Ueberbleibsel aus dem früheren heidnischen Standpunkt der Vorväter. Sie haben sich noch lange Zeit bei den Hebräern erhalten, eine wesentliche Beziehung auf Jehova scheinen sie nicht erhalten zu haben, da sich nichts ihnen entsprechendes in der gesetzlichen Symbolik findet, obgleich in diese so viele Momente des Naturdienstes wenn auch mit veränderter Bedeutung aufgenommen waren. Nur im häuslichen Leben der Familie erbten sie sich als Penaten und untergeordnete Mächte der Privatverhältnisse fort und so kommt es, daß sie in Micha's Heiligthum aufgestellt werden, weil dieses vorzugsweise dem Segen seines Hauses, auf welches die Mutter wider ihr Wissen einen Fluch gelegt hatte, dienen sollte.

Micha besaß nun in seinem Hause ein vollständiges Heiligthum für die bildliche Verehrung Jehova's. Zum Priester, der noch fehlt, bestellte er einen seiner Söhne. Wie er gewiß nicht der einzige unter dem Volke war, der ein solches Heiligthum besaß, denn woher sollte er dann den Plan überhaupt und die Gestalt der einzelnen Bildwerke erhalten haben, so müssen wir auch annehmen, daß es damals nicht selten war, ein Familienglied dem Privatheiligthum als Priester vorzusetzen. Ueber den damaligen Zustand der Leviten gibt unser Bericht uns auch Aufschluß. Es kam zufällig ein Levit seines Weges vor Micha's Hause vorbei. Er hatte vorher im Stamme Juda als Fremdling gelebt und suchte eine andre Stätte, wo er als solcher aufgenommen würde [2]).

---

[1]) Daß אֵפוֹד, das priesterliche Schulterkleid, auch ein überzogenes Bild bedeute, was neuere Kritiker wie Gesenius, Gramberg, Vatke als philologisch gesichert betrachten, dafür ist die einzige sprachliche Stütze, auf die man sich verläßt, nicht im geringsten hinreichend. Denn die goldene Bekleidung אֲפֻדָּה (Jes. 30, 22) ist ja ausdrücklich vom Gußwerk (מַסֵּכָה) unterschieden. Auch wir sprechen von der Bekleidung einer Bildsäule, ohne daß es uns nur in den Sinn käme zu behaupten, Bekleidung sey so viel als Bildsäule selbst.

[2]) Richt. 17, 7. 8.

Er war ein Nachkomme Mose's [1]). Die Art und Weise wie er auftritt, verräth uns ganz die Lage, in welcher sich damals die Leviten befunden haben. Wenn die Stämme ihre Gebiete noch nicht vollständig in Besitz genommen hatten, so konnten noch weniger die Leviten ein bleibendes Unterkommen haben. Wenigstens konnten sie nicht an allen Orten, die ihnen nach Josua's Bestimmung angewiesen waren, sich niedergelassen haben. Viele von ihnen zogen gewiß im Lande umher und waren dann auch nicht immer abgeneigt, den Dienst an einem Privatheiligthum zu verrichten, wie es der Levit in unserm Bericht auf das Anerbieten Micha's thut. Das Ansehn aber, welches sie bereits vor dem Gesetz unter dem Volke hatten und das durch die gesetzliche Bestimmung für das allgemeine Bewußtseyn doch einigen Zuwachs erhalten haben mußte, bewirkte, daß diejenigen, welche nicht ganz von Jehova abfielen, gern die Gelgenheit ergriffen, einen Leviten in ihrem Privatheiligthum anzustellen. Die Daniten waren in ihrem Erbtheil noch gar nicht zu Ruhe gekommen, und da sie nicht festen Fuß gefaßt hatten und in ihrem Gebiete selbst Fremdlinge waren, so hatten sich unter ihnen auch noch nicht Leviten als Fremdlinge niederlassen können. Auch ein besonderes Heiligthum für sich zu errichten, wird ihnen bei ihrem unruhigen Zustande nicht möglich gewesen seyn. Es war daher für sie genug zu hören, daß in Micha's Hause ein vollständig eingerichtetes Heiligthum sey, als sie dort bei ihrer Auswandrung nach dem Norden vorbeizogen, um zu wissen, was zu thun sey [2]). Begierig rauben sie das Heiligthum, sie bewogen den Leviten, mit ihnen zu ziehen, und er wurde mit seinen Nachkommen Priester an dem Heiligthum, welches die Daniten in ihrem neu eroberten Gebiet zu Lais, von ihnen Dan genannt, aufstellten.

Wenn selbst Gideon — das ist das zweite Beispiel des Bilderdienstes in dieser Periode — in seiner Vaterstadt

---

[1]) Richt. 18, 30 nach der ursprünglichen Lesart בֶּן־מֹשֶׁה.

[2]) Ebend. 8, 14.

Ophra ein Privatheiligthum errichtete und in diesem ein Bild Jehova's aufstellte [1]), so muß diese Form des Cultus zu seiner Zeit nicht nur sehr verbreitet, sondern auch selbst für einen großen Theil der Besseren nichts Widersprechendes gehabt haben. Gideon glaubte sogar Jehova seinen Dank für den gewonnenen Sieg damit zu beweisen, als er die Beute einem so heiligen Zwecke, ohne einen Theil für sich in Anspruch zu nehmen, weihte [2]). Dennoch müssen wir ihm den Ruhm ungeschmälert lassen, daß er ein Träger des höhern Princips für seine Zeit gewesen sey. Das Bewußtseyn der Heiligkeit und Idealität Jehova's hatte in ihm nur noch nicht die objective Sicherheit erreicht, aber es lebte in ihm als Eifer gegen den Baalsdienst und als Gefühl der Berechtigung seines Volks gegen die Naturdiener.

An Jephtha's Opfer haben wir ferner das Beispiel eines Menschenopfers. Ein solches nämlich wird wirklich berichtet, wie aus dem Gelübde Jephtha's deutlich erhellt. Wer mir entgegen geht, sagt er, wer sich aufmacht, mir aus der Thür meines Hauses entgegenzugehen, sey Jehova geweiht, wenn ich siegreich heimkehre und ich will ihn als Brandopfer darbringen [3]). Das Menschenopfer wird also Jehova dargebracht. Von diesem Einen Gelübde Jephta's müssen wir nothwendig darauf schließen, daß Menschenopfer auch noch öfter Jehova in dieser Periode fielen. Es werden zwar immer nur die höchsten Gefahren gewesen seyn, wo man sich zum Gelübde eines solchen Opfers entschloß. Aber

[1]) Richt. 8, 27. Gideon, heißt es hier, machte aus den goldnen Stirnbändern, welche den Midianitern abgenommen waren, ein Ephod und richtete es auf in Ophra. Ephod ist hier, wie im Hause Micha's das priesterliche Schulterkleid und der Bericht erwähnt es besonders, um damit anzugeben, daß Gideon ein vollständiges Heiligthum einrichtete. Natürlich war damit verbunden, daß auch ein Bild aufgestellt wurde. Ohne dieß Moment der natürlichen Anschauung konnte man gar nicht zum Abfall von dem gesetzlichen Heiligthum kommen.

[2]) Nur der Bericht von seinem höhern Standpunkte aus betrachtet diesen Bilderdienst als Hurerei, d. h. als Abfall zum Götzendienst.

[3]) Richt. 11, 31.

ohne die Basis einer allgemeinen Sitte konnte ein Einzelner nicht auf einmal darauf fallen, ein so furchtbares Opfer zu geloben, und konnte er auch nicht die Vorstellung haben, daß er damit Jehova einen Dienst erweise. Der Gebrauch dieser Opfer hatte sich noch als Ueberbleibsel aus der ältern Sitte des Volks erhalten und nicht unmöglich ist es, daß auch das Beispiel der Ammoniter und Moabiter dem frühern Gebrauch neue Kraft gab, denn diese Völkerschaften opferten ihrem Moloch Menschen. Uebrigens war das Menschenopfer eine wichtige Ergänzung zu der andern Verirrung der Israeliten, nämlich zu ihrem Baal's- und Astarten-Dienst. Denn dieser war mit Ausschweifungen verbunden, die der Sinnlichkeit schmeichelten und die natürliche Lust befriedigten. Auf der subjectiven Seite entsprach ihm eine weichliche Herabstimmung des Gemüths. Er trug zwar auch die Empfindung des Gegensatzes in sich, da er auf der Anschauung vom Gegensatze der zeugenden und empfangenden Kraft im Leben des Universum beruhte. Aber diesen Gegensatz empfand die Subjectivität zugleich als einen untrennbaren Zusammenhang, als ein Ineinanderfließen beider Seiten und im Genuß der Wollust wurde sie der Auflösung des allgemeinen Gegensatzes unmittelbar gewiß. Hingegen Jehova ein Menschenopfer darzubringen, dazu gehörte eine härtere Stimmung und eine Spannung des Gemüths, welche nicht mehr in die natürliche Substanz zerfloß, sondern vom ethischen Gegensatz des strengen Herrn und des endlichen Subjects gequält wurde. Die Auflösung dieses Gegensatzes konnte nur durch die härteste Aufopferung gewonnen werden. Selbst in der Verirrung des religiösen Bewußtseyns lag daher noch ein Moment, in welchem sich ein Anklang an den Ernst des Gesetzes erhalten hatte.

Was die Form des gesetzlichen Cultus betrifft, so muß besonders die Frage, wie es mit der Einheit des Heiligthums stand, unsre Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Zu Silo, wo die Stiftshütte noch unter Josua nach beendigtem Feldzuge aufgestellt wurde, finden wir sie gegen das Ende

der Richterperiode unter Eli wieder [1]). Immer aber ist sie nicht dort gewesen. Bald nach Josua befindet sie sich zu Bethel und die Volksgemeinde befragt hier Jehova wegen ihres Feldzuges gegen Gibea [2]). Den obersten Dienst am Heiligthum verrichtete damals Pinehas der Enkel Aaron's. Unter Eli wurde die Bundeslade in den Feldzug gegen die Philister mitgenommen, von diesen den Israeliten abgewonnen und als Spolie im Tempel des Dagon zu Asdod aufgestellt [3]). Von den Philistern nach Bethsemes zurückgeschickt wurde sie nach Kirjathjearim gebracht und hier im Hause des Abinadab aufbewahrt. Sie blieb daselbst zwanzig Jahre [4]). Welchen festen Sitz sie nach dieser Zeit gehabt habe, wird nicht berichtet, aber später holt sie David aus dem Hause Abinadab's, wo sie wieder längere Zeit gestanden zu haben scheint [5]). Seit der Zeit, als die Lade in die Hände der Philister gerathen war, blieb sie von dem heiligen Zelte getrennt; wo aber dieses aufgestellt wurde, erfahren wir nicht, bis wir aus der Zeit David's und Salomo's hören, daß es sich auf der Höhe von Gibeon befand [6]).

Außer den heiligen Orten, wo zu Zeiten die Bundeslade aufgestellt wurde, finden wir aber im Buch der Richter noch einige andre. Die Heiligkeit dieser Orte mochte nun repräsentirt seyn, wodurch sie wollte, so bringt es die Natur der Sache mit sich, daß sie im Anfang der Richterperiode noch seltner sind. Dergleichen Orte werden erst durch längere

---

[1]) I. Sam. 1, 3.

[2]) Richt. 20, 18. Sie gingen heißt es hier בֵּית אֵל. Gramberg z. B. hat diesen Ausdruck nicht als den Namen der bekannten Stadt im Stammgebiet von Benjamin fassen wollen, sondern als nomen appellativum, so daß es das Haus Gottes, das Heiligthum sey. Es ist aber offenbar die Stadt Bethel gemeint, sonst könnte der Bericht v. 27. nicht sagen: daselbst, nämlich zu Bethel, war in jenen Tagen die Lade der Gottheit. Er will damit erklären, weshalb man gerade nach Bethel ging.

[3]) I. Sam. 5, 12. [4]) Ebend. 7, 2. [5]) II. Sam. 6, 3.

[6]) I. Chron. 17, 39. II. Chr. 1, 3.

Gewohnheit zu heiligen, sie erhalten ihr Ansehen allmählig, indem sie vorher Vereinigungspunkte einzelner Stämme oder mehrerer unter einander werden oder die religiöse Anschauung wird durch geschichtliche Ereignisse, die ihnen besondre Bedeutung verliehen, an sie geknüpft. Es sind folgende. Außer Silo und Bethel, wo wir die Bundeslade antreffen, wird Mizpa im Stammgebiet von Benjamin erwähnt. Hier versammeln sich die Israeliten zum Rachekrieg gegen den Stamm Benjamin und zwar kommen sie zu Jehova [1]). Noch unter Samuel ist der Ort angesehen. Hier richtet Samuel das Volk [2]) und der Hergang eines solchen Gerichtstages wird so beschrieben, daß das Volk fastete, Wasser schöpfte und es vor dem Herrn ausgoß und dabei seine Sünden bekannte [3]). Nach Mizpa zum Herrn beruft Samuel das Volk zur Königswahl [4]). Bethel ist auch noch zu Samuel's Zeit ein heiliger Ort, die Leute gehen hierher zur Gottheit [5]). Außer Ophra und Dan wird aus der Richterzeit noch das Mizpa in Gilead als heiliger Ort erwähnt, hier geschieht der Vertrag zwischen Jephtha und den Stammesältesten vor Jehova [6]). Auch Gilgal erscheint unter Samuel als ein heiliger Ort, das Volk macht daselbst vor Jehova Saul zum König und bringt Dankopfer dar [7]). Ebendaselbst führt Samuel an Agag, dem König der Amelekiter, den gesetzlichen Bann aus und zerhauet ihn vor Jehova in Stücken [8]). Während Saul's Regierung befindet sich ein Heiligthum mit einer zahlreichen Priesterschaft zu Nobe bei Jerusalem. Fünf und achtzig Priester, die das leinene Ephod tragen, konnte Saul hier ermorden lassen. David ißt hier vom Brot des Angesichts, das vor Jehova aufgelegt war [9]). Ebendaselbst im Heiligthum ist auch das Schwerdt Goliath's

---

[1]) Richt. 20, 1. [2]) I. Sam. 7, 16.

[3]) Ebend. V. 6. Dieser symbolische Act bezeichnet am wahrscheinlichsten das Ausströmen der Seele vor Gott.

[4]) Ebend. 10, 17. [5]) Ebend. 10, 3. [6]) Richt. 11, 11.
[7]) I. Sam. 11, 14. 15. [8]) Ebend. 15, 33. [9]) Ebend. 21, 7.

als Spolie niedergelegt. Endlich auf der Anhöhe zu Gibea konnten die sieben Nachkommen Saul's vor Jehova aufgehängt werden [1]).

Es fragt sich nun, in welches Verhältniß diese Menge von heiligen Orten zur Stiftshütte und Bundeslade zu setzen sey. Von allen diesen Orten wird berichtet, daß dort heilige Handlungen in der Gegenwart Jehova's geschehen seyen. Vor Jehova erscheinen oder eine Handlung verrichten ist aber der gesetzliche Ausdruck dafür, wenn vom Erscheinen vor dem Symbol der göttlichen Gegenwart die Rede ist. Wir können daher jene Ausdrücke nicht von der ideellen Gegenwart Jehova's im Geist der Gemeinde verstehen, etwa so, daß Jehova da sey, wo die Gemeinde sich versammle. Diese Vorstellung fällt nicht in den Bereich des Gesetzes. Nicht im Geiste und Selbstbewußtseyn der Gemeinde wird die Gegenwart Gottes gewußt, sondern sie ist hier nothwendig vor der Gemeinde oder vor dem versammelten Volke und dadurch eine örtliche und sinnlich beschränkte. Wenn z. B. Leute nach Bethel zur Gottheit gehen, so muß Jehova an einem solchen Orte als sinnlich gegenwärtig vorgestellt seyn. Auch die Bundeslade kann nicht an allen Orten gewesen seyn, wo das Volk vor Jehova zusammen kam. In einem solchen Zusammenhange standen zumal während der Richterzeit die Stämme gar nicht, daß wenn einzelne von ihnen selbst in den wichtigsten Augenblicken, wo ihre Selbstständigkeit auf dem Spiel stand, sich versammelten, sie auf die Ankunft der Bundeslade gewartet hätten. Ihre Einheit war viel zu locker, als daß sie nicht das Bedürfniß hätten fühlen sollen, für ihre besondern Kreise sich Heiligthümer zu bilden. Wie solche Versuche durch geschichtliche Bedingungen von selbst hervorzurufen und begünstigt wurden, zeigt das Beispiel der Nordstämme, die zu Sichem ein Heiligthum ihres Bundesgottes besaßen. Für Einen Fall wenigstens ist es gewiß, daß die Bundeslade nicht eine Wan-

---

[1]) I. Sam. 21, 9.

derung unternommen habe, für den Fall nämlich, als sich die Stämme Gilead's zum Vertrage mit Jephtha in Mizpa vor Jehova versammelten. Denn die Verhandlungen, die hier geführt werden, betreffen ja nur die innern Verhältnisse gerade dieser Stämme und wenn der Stamm Ephraim, den sie zur Hilfe aufgefordert hatten, und der in seiner Mitte die Bundeslade besaß, theilnahmlos zu Hause blieb, sollte er die Bundeslade jenseits des Jordan geschickt haben? Würde das nicht vielmehr als die größte Theilnahme erschienen seyn, die er seinen Bruderstämmen hätte erweisen können? Kamen nun die Gileaditen vor Jehova zu Mizpa zusammen, so muß hier ein besonderes Heiligthum gewesen seyn. Gegen die Annahme einer so vielfachen Wanderung der Bundeslade spricht auch der Umstand, daß zu derselben Zeit dieß Heiligthum an einem bestimmten Ort war und das Volk doch andre heilige Orte besuchte. Daß das Volk zur Königswahl zu Mizpa in Benjamin, sich versammelt, während die Bundeslade im Hause Abinadab's war, wollen wir nicht besonders hervorheben, da man es für möglich halten könnte, daß sie von hier nach Mizpa gebracht sey, obwohl es eben nicht sehr wahrscheinlich ist, daß man ein Heiligthum, welches man der Hut eines einzelnen Hauses übergeben hatte, in alle öffentlichen Versammlungen abgeholt habe. Aber daß die Leute zu derselben Zeit nach Bethel zur Gottheit gehen [1]), beweist auf das gewisseste ein selbstständiges Heiligthum neben dem der Bundeslade. Ein einfacher Altar kann es nun nicht gewesen seyn, der einen Ort für das Volk zum heiligen und zu einem Sitz der Gottheit machte. Ein Beispiel haben wir zwar, daß die Erbauung eines Altars einen Ort zu einem heiligen Einheitspunkt des Volkes machte. Samuel errichtet zu Rama, wo er wohnt, einen Altar und richtet daselbst das Volk [2]). Indessen mit den Versammlungen, die sich um Samuel bilden, ist es etwas ganz anderes als mit denjenigen, in welchen das Volk ohne diese Autorität an seinen heiligen

[1]) I. Sam. 10, 3. [2]) Ebend. 7, 17.

Orten zusammenkommt. Denn bei Samuel ist die Gegenwart Jehova's diejenige, welche unmittelbar für das prophetische Bewußtseyn gesetzt ist. Wenn das Volk die Würde seiner Persönlichkeit anerkannte, indem es sich um ihn vereinigte, so erhob es sich auch zum Bewußtseyn Jehova's, der ihn als Richter berufen habe und als äußerer Mittelpunkt der Versammlung genügte da ein Altar. So wird es Samuel auch wahrscheinlich gehalten und nur einen Altar errichtet haben, wenn er umherzog und das Volk an verschiedenen Orten richtete. Anders aber, nämlich in äußerlicher Form, mußte für das Volk die Gegenwart Jehova's gesetzt seyn, wenn es sich vor ihr ohne den Mittelpunkt der prophetischen Begeisterung vereinigte. Für diesen Fall müssen wir an jenen heiligen Orten ein Heiligthum voraussetzen, dessen Kern ein Symbol der göttlichen Gegenwart war, mochte es nun Menschengestalt haben oder aus der natürlichen Anschauung genommen seyn.

Wirklich finden wir zu Nobe das Beispiel eines vollständig eingerichteten Heiligthums, dem die Bundeslade fehlte. Es mag seyn, wie nach der gläubigen Tradition behauptet wird [1]), daß hier das heilige Zelt aufgestellt war, nachdem die Bundeslade davon getrennt war, man mag auch daraus den Umstand erklären, daß die Familie Eli's hier das hohepriesterliche Ephod in Besitz hatte. Aber die volle Heiligkeit dieses Ortes ist damit noch nicht erklärt. Denn das Zelt hat in sich selbst nicht seine Bedeutung, sondern nur darin, daß es die gesetzlichen Symbole umgiebt und von der Unreinheit des getheilten Lebens abgränzt. Wenn nun dennoch zu Nobe die Brote des Antlitzes vor Jehova aufgelegt sind, so liegen sie an dieser Stelle unmöglich deshalb, weil sie sich innerhalb des Zeltes befinden. Sondern wie sie im gesetzlich eingerichteten Heiligthum nur deshalb vor Jehova liegen, weil sie unmittelbar vor dem Allerheiligsten, also vor der Ge-

---

[1]) Z. B. Buddeus, hist. ecclesiast. V. T. Per. II, Sect. II, §. XIV. Movers kritische Untersuchungen über die Chronik p. 292.

genwart Jehova's über der Bundeslade aufgelegt sind, so mußten sie auch zu Nobe vor einem andern Symbol der göttlichen Gegenwart liegen, wenn die Bundeslade hier fehlte.

Dieses Beispiel berechtigt uns zu dem Schlusse, daß auch an andern heiligen Orten, wie zu Bethel, zu Mizpa in Gilead Heiligthümer mit einer reichen Symbolik standen und daß sie den Vereinigungspunkt für Priestercollegien und für Leviten bildeten, welche den Gottesdienst leiteten. Anders kann der Zustand der Priester und Leviten in dieser Periode nicht gedacht werden. Sie waren zerstreut an den Privatheiligthümern einzelner Personen und Stämme und an jenen heiligen Orten, die in einem größeren Umfange als heilige betrachtet wurden. In dieser Stellung theilten sie mit dem Volke dieselbe Befangenheit des religiösen Bewußtseyns und befanden sich zum Bilderdienst nicht in Gegensatz. Da die religiöse Anschauung in dieser Verwirrung so sehr getheilt war und sich an verschiedene Orte anknüpfte, mußte das gesetzliche Heiligthum immer mehr in den Hintergrund treten. Die jährlichen Feste, die vor ihm gefeiert werden sollten, konnten unmöglich in dieser Form gehalten werden. Auch die Opfer, die nach dem Gesetz nur vor der Stiftshütte erlaubt waren, brachte man entweder bei öffentlichen Angelegenheiten an jenen heiligen Orten dar, oder im augenblicklichen Drang des Gefühls, wo es jedem beliebte.

Daß gegen das Ende dieser Periode das Heiligthum zu Silo sich wieder zu größerem Ansehn erhebt, hängt im Grunde mit einem Umschwunge des Volksbewußtseyns zusammen, welches sich einer kräftigeren Darstellung seiner Einheit entgegen drängte und wurde äußerlich bewirkt durch die That Eli's. Er war aus dem Geschlechte Aaron's, aber er konnte nicht aus der Linie Eleasar seyn, obwohl aus dieser allein die Hohenpriester genommen werden sollten; bei seiner Bedeutung als Richter hätte er sonst in der Genealogie Eleasar's, welche die Chronik gibt, nicht übergangen werden können [1]).

---

[1]) I. Chron. 6, 4—8.

Er muß vielmehr zur Linie Ithamar's gehört haben. Zu seiner Würde hat er sich dann durch eine Revolution erhoben und ein solcher Gewaltstreich ist sehr erklärlich, da das Ansehn des Hohenpriesters gefallen war. Eli fühlte sich stärker und riß die Leitung der heiligen Angelegenheiten an sich. Durch die Reaction gegen die Erschlaffung, in welche die priesterliche Familie verfallen war, gewann das Heiligthum wieder neue Kraft.

Fassen wir die Formen des Cultus in dieser Periode wieder in ihre Hauptgruppen zusammen, so nimmt diejenige, welche wir als das Mittelglied zwischen dem Baalsdienst und der reinern Vorstellung von Jehova erkannten, nämlich der Bilderdienst, den größten Raum ein. Durch die natürliche Anschauung, welche sich in ihm wiedererblickte, erleichterte er zwar den Uebergang zum Götzendienst, aber er bewahrte doch die Vorstellung von Jehova, die Erinnerung seiner geschichtlichen Offenbarungen und den Gedanken, daß das Volk als göttlicher Zweck gegen die endlichen Mächte berechtigt sey. Es konnte sich aus seiner Aeußerlichkeit das ideale Princip für das Bewußtseyn hervorkämpfen. Bis jetzt ist der festeste Sitz, in welchem das Gesetz seine Erhaltung sicherte und sogar seine Fortbildung mitten unter dem Schaden, den es litt, vorbereitete, das religiöse Selbstbewußtseyn in der Form des Selbstgefühls und der Leidenschaft. Diese waren die Macht, welche es bewirkte, daß das gesetzliche Bewußtseyn in den kämpfenden Elementen jener Zeit nicht ganz aus einanderfiel und für seine höhere Gestaltung Kraft sammeln konnte.

§. 36.

Das Selbstbewußtseyn und die Sitte.

Der neuern Kritik gilt als das sicherste Zeichen vom späten Ursprung des Gesetzes der Umstand, daß wir in der Richterperiode so wenig Spuren von der wirklichen Geltung und Ausübung desselben antreffen und statt dessen so viele Verstöße dagegen als die herrschende Sitte. Was diesen Wi-

derspruch im Ganzen und in der Natur des Gesetzes selber löst, haben wir bereits angedeutet [1]). Dem Gesetze kann schlechterdings nicht sogleich seine vollständige Ausführung folgen. Wenn es auch in seinem geschichtlichen Werden die lebendigsten Voraussetzungen im Volksgeiste hatte, so war in diesem seine Gestalt eine wesentlich andere als diejenige ist, die es in seinem wirklichen Hervortreten annimmt. Die Gemeinde weiß daher nicht, daß sie in ihm ihre eigne Bestimmtheit vor sich hat, sie erinnert sich nicht, daß es in ihrem Schooße groß geworden ist und es hat bei aller Nothwendigkeit, mit der es aus ihr hervorgegangen ist, für ihr Bewußtseyn den Charakter einer noch äußern und fremden Macht. Das Gesetz als solches hatte überhaupt noch keine Wirklichkeit, sondern es sollte erst wirklich werden. Die Sitte als das Bestehende und wirklich Vorhandene und das Gesetz als das erst seyn sollende standen zu einander in Gegensatz. Dieses Verhältniß des Gegensatzes mußte nun ausgeglichen werden und das konnte nur allmählig und in der Form des Kampfes geschehen.

Die Aussöhnung des Gegensatzes nimmt folgende Gestalt an. Im wirklichen Leben des Volks sind noch die geschichtlichen Voraussetzungen des Gesetzes vorhanden, ohne sogleich auch in der Erscheinung überwunden zu seyn. So lange sie für sich noch gelten wollen, widersprechen sie dem Gesetze, weil dieses fordert, daß sie sich in seinem höhern Princip aufheben sollen. Da nun im allgemeinen Volksleben die dem Gesetz feindlichen Elemente noch eine ausgebreitete Welt besitzen, so sind die Träger des höhern Bewußtseyns noch nicht größere Massen, sondern nur einzelne Personen, mit deren besonderm Selbstbewußtseyn der Eifer für das Gesetz sich verbindet. Es ist daher ihre subjective Leidenschaft, daß sie eifern müssen und ihre Aufgabe wird um so mehr von ihrem persönlichen Gefühl getragen, je mehr sie sich zum Volksleben in Gegensatz ge-

[1]) Erster Band p. 331.

stellt finden. Unmöglich war es aber, daß diese Träger des höhern Bewußtseyns mit dem Gesetzbuch in der Hand hätten vor das Volk hintreten oder auf das geschriebene Wort sich hätten berufen können, um das zu bestätigen, was sie als das Rechte und Wahre anerkannt wissen wollten. Wenigstens sogleich im Anfange des Kampfes oder in der Hitze des Gegensatzes konnte es nicht geschehen. Denn erstlich verbot es sich von selbst, weil das Volk, wenn ein solches Verfahren Erfolg haben sollte, von ganzem Herzen zuvor das Gesetz hätte anerkennen müssen. Dazu sollte es aber erst erzogen werden und vor allem mußten die widerstrebenden Mächte, welche dem gesetzlichen Bewußtseyn noch hinderlich waren, gebrochen werden. Sodann konnten nicht einmal die Träger des höhern Princips die vollständige Breite und den ganzen Umfang des Gesetzes dem Volk entgegen halten. Denn selbst in ihnen hatte das Princip noch nicht seine volle Entwicklung erreicht, ihr Selbstgefühl und der gesammte Inhalt des gesetzlichen Bewußtseyns hatten sich noch nicht bis auf den letzten Rest der Objectivität durchdrungen und gegenseitig mit einander angefüllt. Sondern im Kampf gegen die Natürlichkeit des Volks vermochten sie das Princip zunächst nur in abstracter Allgemeinheit festzuhalten. Das forderte das Gewaltsame ihrer Stellung. Denn der Kampf beengt immer, schnürt gleichsam das Bewußtseyn auf Einen Punkt zusammen und läßt es nicht zu seiner freien und vollen Ausbreitung kommen. Die Zusammenziehung des Ganzen und Vollen in Eine abstracte Spitze ist hier unvermeidlich.

Das Wichtigste aber und für diese Angelegenheit Entscheidende ist folgender Umstand. Es ist eine falsche Vorstellung, wenn man meint, das Gesetz habe ohne weiteres, so wie es sich ausgesprochen hat, eingeführt und verwirklicht werden können. Das ist überhaupt nie der Fall bei Gesetzen, die einem Volke in einer entscheidenden Krisis gegeben sind [1]).

[1]) Auch die Solonische Gesetzgebung z. B. konnte nicht sogleich und in ruhiger Weise ins Leben gesetzt werden, obwohl sie sich doch wesentlich auf die frühern Bedingungen des athenischen Lebens stützte.

Das Gesetz als solches zweifelt natürlich nicht an seiner Ausführbarkeit und will in der Form, in der es sich ausspricht, zur Erscheinung kommen. So muß das Gesetz von sich denken und der Gesetzgeber muß diese Vorstellung haben, weil es so der Ernst und die unmittelbare Selbstgewißheit fordert, mit der das Positive immer auftritt. Aber doch kann die Forderung des Gesetzes, so wie es dieselbe meint, schlechterdings nicht erfüllt werden. Will das Gesetz in seinem ganzen Umfange ausgeführt seyn, will es kein Titelchen zu Boden fallen lassen und tritt für sein Selbstbewußtseyn kein Theil hinter dem andern zurück, so daß Alles gleich wichtig ist und sogleich befolgt werden solle, so kann doch nur allmählig sein ganzer Umfang das Leben erfüllen, da es ja schon durch die Form des Verbots unwillkührlich den Feind verräth, den es erst bändigen muß. Sodann muß das Princip des Gesetzes — und das ist es, worauf endlich Alles ankommt — das Princip muß selbst erst zu einer höhern Form erhoben werden, ehe es in jener allmähligen Einführung wirklich zu Stande kommen kann. Im Anfange nämlich steht das Gesetz der Wirklichkeit gegenüber, ist von den wirklichen Lebensbedingungen und Umgebungen der Subjectivität verschieden und hält sich im Gegensatze zu dieser. In seinen Verboten theilt es die gesammte Welt des Geistes in zwei Welten, die sich schlechthin entgegengesetzt sind; die eine Welt wird nur erst von seinem idealen Willen angefüllt, die andre Welt, welche der empirischen Erscheinung angehört, wird von den Gestalten belebt, gegen die sich seine Verneinung richtet. Wenn es aber in die Ausführung wirklich übergeht, wird es auch in seinem Princip ein wesentlich anderes. Es gibt seinen Gegensatz gegen das wirkliche Selbstbewußtseyn auf und erweitert sich in seinem Begriff bis dahin, daß es mit diesem in Einheit zu treten vermag. Mithin liegt die Nothwendigkeit der Fortbildung nicht nur auf der Seite des subjectiven Geistes, sondern auch im Gesetz. Jeder Fortschritt in seiner wirklichen Ausführung ist auch ein Fortschritt in seiner

idealen Entwicklung oder durch diesen vielmehr bedingt. Betrachten wir das Gesetz als den Anfang der hebräischen Volksexistenz, so ist alle folgende Ausführung desselben nicht nur das Wiederbringen eines frühern Prinzips zur Gegenwart, sondern höhere Gestaltung desselben. Und wenn das Gesetz auch die schöpferische Bedingung der folgenden Entwicklungsreihe war, so geschah der Anfang derselben doch nicht mit einem Größten, was überhaupt nie in der Geschichte möglich ist. Denn auch die geringste Lebendigkeit, welche das Gesetz in der wirklichen Subjectivität gewinnt, ist eine tiefer entwickelte Form seiner selbst als die war, welche es im Anfange besaß. Hier war es beschränkt durch seinen Gegensatz, jetzt geht es in die Form der Allgemeinheit über, welche sich mit den besondern Mächten der wirklichen Welt bereichert. Für die oberflächliche Betrachtungsweise erscheint diese Verflechtung des Allgemeinen mit dem Besondern als ein Rückschritt, während es ein Gewinn und Fortschritt des Princips ist. Auch nicht einmal einen Umweg können wir diesen Gang der Sache nennen, denn der Uebergang eines abstract allgemeinen Princips in die Gestalt der Besonderheit ist eben so sehr geschichtliches Gesetz, als auch in der Natur des Princips begründet [1]).

Wie das Gesetz in der Richterperiode als solches nur noch für sich dem Volke gegenübersteht, so ist auch das gesetzliche Heiligthum ohne eingreifende Bedeutung und als ein lebloser Schatten nur das Abbild des Gesetzes, wie dieses auch noch nicht die Fülle der Verhältnisse durchdrungen hat. Das höhere Bewußtseyn hält sich noch in der abstracten Form der Allgemeinheit. Die wirklichen Verhältnisse, auf

[1]) Es beseitigt sich hiermit die Vorstellung der neuern Kritik, wenn z. B. Vatke sagt (die Rel. des A. T. I, S. 252.): „Schreibt man dem mosaischen Zeitalter einen höhern Grad von Bildung zu, so kann man in der Richterperiode nur einen ungeheuren Rückschritt erblicken.“ Im Gegentheil sie bleibt ein Fortschritt, auch wenn Moses der Gesetzgeber des Pentateuch ist.

die es sich bezieht, sind noch beschränkt und diese Uebertragung eines abstract allgemeinen Princips auf beschränkte Verhältnisse muß als eine gewaltsame erscheinen. Wenn der Gedanke Jehova's in dieser Zeit besonders kräftig wurde, so gaben ihm die Kämpfe derselben einen sehr bestimmten Inhalt. Am meisten nämlich wurde das reinere Gottesbewußtseyn in der Zeit der Noth und der Unterdrückung durch fremde Völker geweckt. Der Hauptinhalt der Beziehung auf Jehova war daher der Gedanke, daß das Volk als göttlicher Zweck von der Gewalt der Fremden frei seyn müsse. In den Richtern brach dieß Bewußtseyn mit der Kraft aus, daß sie sich zur That getrieben fühlten; aber im Volke muß es sich auch geregt haben, sonst wäre es nicht begreiflich, wie jene an ihren Stamm- und Volksgenossen ein bereitwilliges Gefolge hätten erhalten können. An sich war die Form dieses Bewußtseyns die des Gegensatzes und sein lebendiger Grund in der Tiefe des Gefühls war die Erbitterung über ein Verhältniß, welches nicht hätte seyn sollen. Seine wirkliche Ausführung gewann es in der Aufhebung des Gegensatzes, welche vom Gefühl der Rache begleitet wurde. Die Feinde wurden dafür bestraft, daß sie das Vorrecht dieses Volks verletzt hätten. Da die Rache um des allgemeinen Zwecks willen und zur Rettung und Sicherung der Idee des Volks geschah, so wurde sie als göttlicher Wille betrachtet und als solcher vollzogen. Die göttliche Aufgabe des Volks wird dadurch unmittelbar mit Verbrechen und mit den augenblicklichen Aufwallungen des subjectiven Gefühls verbunden. Die beschränktesten Ausschweifungen der Rache gelten als göttlich berechtigt und erscheinen als ein gottesdienstlicher Act. So bringt Ehud Gottes Wort dem König der Moabiter und stößt ihn meuchelmörderisch nieder. So hatte das Weib Jael den Feldherrn Sissera auf seiner Flucht in ihrem Zelte aufgenommen und gastfreundschaftlich erquickt; als er aber vor Mattigkeit einschlief, schlug sie ihm einen Nagel in den Kopf, daß er starb. Sie wird für ihre Schand-

that als die Gesegnete unter den Weibern gepriesen[1]). Für diesen Heroismus der Rache ist Simson das Ideal und endlich kann noch daran erinnert werden, wie selbst Samuel mit eigener Hand den Amalekiter-König vor Jehova in Stücken haut. In diesen leidenschaftlichen Ausbrüchen der Rache muß sich die Idee durch die Gräuel des unmittelbaren Gefühls hindurchringen und geht das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes in seiner beschränkten Gegenwart innerhalb eines gedrückten Volksgeistes durch die Befleckung mit den Verbrechen des gereizten Selbstgefühls hindurch. Seine Allgemeinheit ist in den Empfindungen des kämpfenden geschichtlichen Geistes zusammengezogen und sucht in der Rache seine beengenden Fesseln zu brechen. Dennoch ist es wichtig und als die Kraft der Richterperiode anzuerkennen, daß die Idee im Gefühle lebt und ihre Anerkennung sicher gestellt ist.

Das leidenschaftliche Leben der Rache war natürlich nur in einzelnen Augenblicken die Art und Weise, in welcher das Volk sein Bewußtseyn durchführte. Wir haben nun noch die allgemeine Grundlage aufzusuchen, aus welcher jene Augenblicke ihre Kraft erhielten und die ihre stille Geburtsstätte war. Wegen der schwachen Bedeutung, welche das Heiligthum der Stiftshütte bis auf Eli's Zeiten hatte, konnte das Selbstbewußtseyn des Volks seine Einheit nicht im Cultus besitzen. Zur Feier der drei jährlichen Feste trat die Gemeinde vor ihrem gesetzlichen Mittelpunkt nicht zusammen, um das Bewußtseyn ihrer Einheit zum Selbstgenuß zu erheben. Ja selbst den Fall gesetzt, daß einzelne Kreise sich zur Feier jener Feste vor den Privatheiligthümern versammelten, so ist es nicht einmal wahrscheinlich, daß man die Beziehung dieser Feste auf die heilige Geschichte immer festgehalten habe. Denn da die natürliche Anschauung sich immer mit jenen Heiligthümern verband und oft sich bis zum wirklichen Naturdienst verirrte, so werden sich die Feste für

[1]) Richt. 5, 24.

die Masse besonders durch ihre natürliche und ländliche Beziehung erhalten haben und gewiß ist es, daß sie für die Götzendiener nur die Bedeutung von Erntefesten besaßen. Das geschichtliche Bewußtseyn, durch welches das Volk die Gewißheit seiner Berechtigung gegen die Feinde stärkte, erhielt sich wahrscheinlich meistens abgelöst von jenen Festen nur in der Erinnerung und konnte gerade dadurch um so leichter sich rein erhalten und sich mit der Anschauung der Idealität Jehova's verschmelzen.

Die festeste Grundlage des Volksgeistes war aber die allgemeine Sitte in den Rechtsverhältnissen, welche auf dem ältern Herkommen beruhten und die substanzielle Familiensittlichkeit betreffen. Das Buch Ruth eröffnet uns in dieses Leben der unmittelbaren Sittlichkeit eine zwar nur beschränkte Aussicht, aber diese läßt uns doch das Recht, auf eine weitere Verbreitung der Familienordnung zu schließen. Mit Unrecht würden wir einen unauflöslichen Widerspruch zwischen dem Idyll jenes Familienlebens und dem wilden und aufgeregten Zustande der Richterzeit finden. Denn es ist in solchen Kämpfen das Gewöhnliche, daß sich die Sittlichkeit als die privatrechtliche offenbart und die Familie ist dann der Boden, auf dem sie sich erhält. Es ist dann nicht selten, daß neben den rohesten Aeußerungen des Volksbewußtseyns sich die zartesten Erscheinungen des Familienlebens zeigen. Die anfangs verborgene Familiensittlichkeit ist der nachhaltigste Quell für die Umwandlung des Ganzen, so bald dessen gewaltsame Kämpfe sich einigermaßen gelegt haben. Wenn der Kampf und die Aufregung des Ganzen noch dauert, ist die Sittlichkeit der Familienverhältnisse noch für sich abgeschlossen, substanziell in sich vertieft, ohne Einfluß auf das Allgemeine und das Ganze als solches behält das Ansehen der Rohheit und des wüsten Wesens.

In solchen Zuständen ist es eine gewöhnliche Erscheinung, daß sich diejenigen, welche vom reinen höhern Bewußtseyn getragen werden, vom Ganzen zurückgestoßen fühlen. Ihr auf das Allgemeine gerichteter Blick bemerkt in

seinem weiter ausgreifenden Eifer nur die ungeschlachte Oberfläche desselben; die verborgenen Keime des Bessern, weil sie nur erst im Stillen wirken, können ihnen nicht Genüge leisten. Sie ziehen sich dann in sich zurück und bilden so wenigstens eine selbstbewußte Reaction gegen das Ganze oder sie vereinigen sich, um gemeinschaftlich ihr tieferes Gefühl zu pflegen uud vor der Rohheit des Ganzen sicher zu stellen. In dieser Form wirken sie noch bedeutender, sie versetzen die in der Familie verborgene Sittlichkeit wenn auch noch in begränzter Weise in die Oeffentlichkeit, setzen sie mit dem Eifer für das allgemeine Wesen in Verbindung und ihre Vereinigung bildet immer in Uebergangsperioden und mittleren Zeiten den Heerd, von welchem die entschiedene Bewegung zum Besseren ausgeht. Innerhalb ihres Kreises wird zwar nicht die wirkliche Gestalt der spätern Zeit und der Held, der sie begründet, geboren. Ihre Vereinigung trägt noch darin den Flecken einer Schuld an sich, daß sie eine beschränkte ist und im Grunde gegen die geschichtliche Bewegung des Ganzen sich abschließt. Aber fassen wir sie als eine Erscheinung, die sich doch innerhalb des allgemeinen Wesens bildet, so bleibt ihnen auch so ihre Wichtigkeit, daß sie das Selbstgefühl des Ganzen sind, das sich von sich selber unbefriedigt fühlt und einer neuen Gestalt seiner selbst sich entgegendrängt.

Auch in der Uebergangsperiode der Richterzeit bildeten sich ähnliche Erscheinungen. Eine Reaction, die zunächst sich noch rein persönlich gestaltete, ging von den Nasiräern aus. Dem Nasiräergelübde ist es wesentlich, daß mit ihm eine Zurückziehung von der weltlichen Unreinheit verbunden ist und am meisten mußte es Bedürfniß seyn, wenn das Gefühl in den herrschenden Zuständen sich nicht befriedigt und sich zu ihnen im Gegensatz gestellt sieht. Indem das Subject sich in sich und in seine Beschäftigung mit Gott zurückzieht, so dient das zur kräftigern Gestaltung des Selbstgefühls, welches sich von beschränkten Gehaltsbestimmungen nun befreit und die Form seiner Allgemeinheit gewinnt. Wir

werden nicht zu viel wagen, wenn wir vermuthen, daß manche unter den früheren Richtern sich wenigstens in ein inneres Brüten in sich selbst geflüchtet hatten, ehe die Berufung zu ihrer öffentlichen Wirksamkeit an sie gelangte. Das Excentrische, mit dem sie sich plötzlich in das Allgemeine hineinwerfen und in diesem wirken, läßt auf den Gegensatz eines solchen stillen Webens in ihnen selbst schließen, wo sich ihr Geist noch in unklaren Schwingungen bewegte und erweiterte, bis sie die Kraft des Allgemeinen wirklich ergriff. Das Gelübde der Nasiräer ist nur die äußere Vollendung dieser Vertiefung in das Allgemeine. Es werden uns zwar aus der Richterzeit nur zwei Nasiräer vorgeführt, Simson und Samuel. Sie wurden schon vor der Geburt dem lebenslänglichen Nasiräat geweiht. Ihre Eltern glaubten Jehova in der Noth der Zeit einen besondern Dienst zu erweisen, wenn sie ihm solche Träger und Repräsentanten der Reinheit von Hause aus bestimmten und aussonderten. Daß aber Eltern in den genannten zwei Fällen diese Vorstellung haben konnten, führt nothwendig auf eine allgemeinere Sitte, auf welche sie sich stützten. Es muß öfter vorgekommen seyn, daß sich einzelne Individuen selber für lebenslang Jehova zu Nasiräern weihten, indem das nur Momentane des Gelübdes dem wüsten Wesen der Zeit gegenüber nicht genügte. Und hieraus bildete sich erst die Sitte, daß Eltern gelobten, ihre Kinder von der Geburt an aus der herrschenden Unreinheit auszusondern. Da wir der Sitte, um sich zu dieser Form auszubilden, eine längere Zeit einräumen müssen, so sind wir genöthigt, schon in die ersten Anfänge der Richterperiode das öftere Vorkommen des Gelübdes zu verlegen. Wie die Verwirrung oder wenigstens das unglückliche Gefühl derselben wuchs, in dem Maaße steigerte sich die intensive Kraft des Gelübdes und mit ihr die äußere Ausdehnung desselben.

Zu der vereinzelten Reaction, die im Nasiräat liegt, gesellten sich die Prophetenschulen, welche am Ende der Richterperiode zuerst hervortreten. Samuel kann, wie man

noch oft behauptet [1]), diese Anstalten nicht gestiftet haben. Davon findet sich im biblischen Bericht nicht nur nicht die geringste Spur, sondern dem widerspricht auch die Art und Weise, wie solche Vereinigungen immer ins Leben treten. Nach und nach nur werden sie zu bestimmten Instituten, nachdem ihre ersten Ansätze zufällig durch den freien Antrieb Einzelner und ihr gemeinsames Bedürfniß herbeigeführt waren. Die Anfänge der Prophetenvereine liegen daher vor Samuel und sind in ihrem allmähligen Entstehen nothwendig verborgen. Samuel war in ihnen auch nicht erzogen, noch hat er während seiner öffentlichen Wirksamkeit einen andern Einfluß auf sie gehabt als den unwillkührlichen, der mit seiner geistigen Superiorität von selbst gesetzt war. In einem geregelten Zusammenhang stand er mit ihnen nicht. Erst später, als er nach der Einführung des Königthums die frühere öffentliche Gewalt nicht mehr besaß, zog er sich in ihren Verband zurück. Saul's Boten finden ihn zu Rama als Vorsteher eines Prophetenvereins [2]). Das Beispiel des Samuel, dessen Familie eine levitische und aus Bethlehem nach Rama eingewandert war, erlaubt uns die Annahme, daß auch Leviten sich öfters in diese Prophetenvereine zurückzogen.

Eine verfehlte Vorstellung ist es, wenn man diesen Vereinen den Zweck einer bestimmten Unterweisung zuschreibt. Ihr Zweck kann nur der des gemeinsamen Lebens gewesen seyn und was sie zusammen hielt, war das Bedürfniß Einzelner, ihr im Weltlauf unbefriedigtes Gefühl durch den Einklang mit Gleichgesinnten zu sichern und bestätigt zu wissen. Ohne Vorsteher werden sie nicht gewesen seyn, aber es waren gewiß nur solche, die ihr Vertrauen dazu erhob und deren Würde in der Selbstgewißheit und höheren Virtuosität des Gefühls lag. Aber die Ertheilung eines wirklichen Unterrichts lag diesen Männern fern. Auch nach außen

---

[1]) Z. B. Knobel, der Prophetismus der Hebräer, I. S. 39.
[2]) I. Sam. 19, 20.

auf das Volk haben die Vereine, wie sie am Ende der Richterperiode bestanden, nicht eingewirkt oder auch nur nach einer Einwirkung gestrebt. Sie hielten sich vielmehr im Gegensatz gegen das Allgemeine, durch welchen auch ihr Ursprung gesetzt war und beschauliche Vertiefung in sich selbst war die Aufgabe, die ihnen in ihrer Lage vorzugsweise zugefallen war. Für das Ganze bestand ihre Bedeutung darin, daß sie überhaupt da waren und der Anschauung des Volks als Ruhepunkte in seinem bewegten Leben galten. Wie es aber in der Natur solcher Bildungen liegt, die im Gegensatz gegen einen größeren Organismus entstanden oder von diesem vielmehr selbst zur Erhaltung seines höheren Selbstbewußtseyns hervorgetrieben sind, daß ihnen eben des Gegensatzes wegen die ruhige Haltung fehlt, so war es auch hier. Das Weissagen, welches den Mitgliedern der Prophetenvereine zugeschrieben wird [1]), ist das begeisterte Aussprechen ihres Gefühls, geschah in der Entzückung und war mit den Zeichen eines convulsivischen Zustandes verbunden. Ihre leidenschaftliche Begeisterung war, wie es bei solchen Erscheinungen auch gewöhnlich ist, unwillkührlich ansteckend und zieht Gleichgültige und selbst feindlich Gesinnte in ihre Sphäre hinein. So geräth Saul in Entzückung, als er in den Verein zu Rama tritt, er reißt wie die Propheten sich die Kleider ab und fällt außer sich kommend zu Boden. Die Musik, welche die Aufzüge der Propheten begleitete, beweist gleichfalls, daß das Aussprechen des begeisterten Gefühls in erhöhter Stimmung geschah und eine allgemeine Erregung des Innern zur Voraussetzung hatte.

Als inneres Moment in der Bewegung des gesammten Volksgeistes sind diese Vereine das äußere Zeichen einer bedeutungsvollen Krisis, welche innerhalb desselben sich entwickelt hatte. Das Gefühl, auf dessen Antrieb sie zusammengetreten waren, verschmäht wegen seiner Innigkeit die Ausbreitung eines ausführlichen Cerimoniels. Die Menge der Privathei-

---

1) I. Sam. 10, 5. 19, 24.

ligthümer muß eben dadurch ihr Ansehen verlieren und die Neigung zum Götzendienst geschwächt werden. Das Hervortreten der Prophetenvereine offenbarte daher eine innere Reaction des Volksgeistes, der sein Princip aus den Verirrungen dieser Periode zu befreien suchte. Ihrer geschichtlichen Erscheinungsform nach waren sie in den Gegensatz zum Ganzen gestellt und dieses wußte nicht, daß sie seine eigne That und sich auf seine innern Anstrengungen gründeten. Samuel aber repräsentirte den Geist derselben auch auf thatkräftige Weise für das Allgemeine, brachte ihn dem wirklichen Leben des Volkes näher und machte es möglich, daß das Gesetz am Gefühl und an der lebendigen Innerlichkeit die Ergänzung fand, ohne welche seine Objectivität im Geiste keine bleibende Stätte finden konnte.

Dritter Abschnitt.

Das ungetheilte Königreich.

A. Die allgemeinen Rechtsbestimmungen.

§. 37.

Die Einführung des Königthums.

Wie Samuel in seiner persönlichen Wirksamkeit die unmittelbare Erregung der Subjectivität mit dem gesetzlichen Bewußtseyn verband und diesem dadurch die Ergänzung gab, nach welcher die Leidenschaften der Richterzeit gerungen hatten, so fügte nun auch von seiner Seite das Volk zur Vorstellung von der Theokratie eine wichtige Ergänzung hinzu.

Bisher lag der allgemeine Wille in Jehova, jetzt verlangte das Volk einen König und in diesem eine lebendige Gegenwart jenes Willens.

Dieser Gang der geschichtlichen Entwicklung ist der entgegengesetzte, wenn wir ihn mit demjenigen vergleichen, welchen im Abendland die meisten Völker des classischen Alterthums nahmen. Diese wurden in ihren Anfängen von Königshäusern beherrscht und bezeichneten das Wachsthum ihres politischen Selbstbewußtseyns mit der Vertreibung der Könige oder mit einem ruhigen Uebergange zur Volksherrschaft. Es wäre zwar eine unrichtige Vorstellung, wenn wir die politische Existenz der Israeliten während der Richterzeit als eine Republik bezeichnen wollten. Denn dazu fehlte das Haupterforderniß einer solchen Verfassung, daß die Einzelnen das allgemeine Wesen, welches sie verbindet, als die Darstellung ihres Selbstbewußtseyns betrachteten. Aber es fehlte doch auch dem allgemeinen Willen, wie er für das Bewußtseyn in Jehova lag, alle andre Wirklichkeit außer derjenigen, welche er in der Leidenschaft des unmittelbaren Selbstgefühls gewann und als die Hebräer nach einem Könige verlangten, wollten sie den allgemeinen Willen eben so aus der Zufälligkeit der subjectiven Empfindung wie aus dem Jenseits, wo er in Jehova beschlossen war, zu einer wirklich gegenwärtigen Gestalt objectivirt wissen. Der Zwiespalt, welcher die Völker des classischen Alterthums beschäftigte und das Interesse ihres geschichtlichen Lebens bildete, war der Kampf zwischen der natürlichen Bestimmtheit, welche den Königshäusern und den Geschlechtern der Aristokratie ihre Anerkennung sicherte, und zwischen der Freiheit des Selbstbewußtseyns, welches die sittliche Substanz in ihm selbst wirklich wußte und die von der Natur noch bestimmte Darstellung des Gemeinwesens, wie sie in den Geschlechtern unmittelbar gegeben war, verdrängte. Die Reflexion hingegen und das Bewußtseyn, mit welchem die Hebräer zu einem Volk geworden und den Staatsvertrag eingegangen waren, hatte es nicht zugelassen, daß die wirkliche Herrschaft

einem von der Natur gegebenen Hause oder Geschlecht anheimgefallen wäre. Der Verstand hatte dieses Volksleben gestiftet, aber auch sein Werk der Trennung ausgeübt, als er die Totalität des Staats in den Gegensatz auseinanderwarf, welcher den allgemeinen Begriff des Ganzen jenseits in den Willen Jehova's verlegte und den Einzelnen nur die Aufgabe stellte, sich auf ihren jenseitigen Begriff zu beziehen. Die Beziehung ist immer vom Gefühl der Fremdheit begleitet und vom Bestreben, den Gegensatz für das wirkliche Leben aufzulösen. In diesem Sinne hatte die Richterperiode daran gearbeitet, die Subjectivität mit der Substanz des Staats zu verschmelzen und nun will das Volk eine Persönlichkeit haben, in welcher seine allgemeine Substanz concrete Gegenwart besitze.

Die neuere Kritik hat die Glaubwürdigkeit des biblischen Berichts von dem Hergange, wie das Königthum in Israel eingeführt sey, bestritten. Es sey wenigstens zweifelhaft, daß das Volk aus freiem Vorsatze sich an Samuel gewandt und von ihm einen König begehrt habe. Auch an der Reflexion des Volks, daß es durch die königliche Herrschaft den Völkern gleich werden wolle [1]), hat man Anstoß genommen. Richtiger werde das Verlangen des Volks nach einem Könige begründet, wenn Samuel in einer spätern Rede sage, als Nahas der Ammoniter wider sie zog, hätten sie die königliche Herrschaft begehrt [2]). Ueberhaupt aber bilde sich die königliche Würde nicht mit soviel Reflexion, als der biblische Bericht voraussetze. Und wahrscheinlicher sey es, daß Saul im Drang der Umstände und bei einer augenblicklichen Noth sich kräftig genug gefühlt habe, sich an die Spitze des Volks zu stellen und nach der Beseitigung der Gefahr seine Würde beizubehalten. Indessen wenn die geschichtlichen Bedingungen für den Hervorgang der königlichen Herrschaft vorhanden waren, so konnte gerade in diesem Falle bei den Israeliten auch das Bewußtseyn über diesen Schritt sich äußern, ja es mußte sogar bei ihnen sehr stark hervortreten. Die

[1]) I. Sam. 8, 5. [2]) Ebend. 12, 12.

geschichtlichen Bedingungen lagen darin, daß das Volk das Moment der menschlichen Herrschaft in der Richterzeit erfahren hatte, so daß es ihm nicht mehr fremd war. Das Volk konnte daher, wenn die geschichtlichen Umstände dazu trieben, selbst zum Bedürfniß und Verlangen jener Herrschaft gebracht werden. Hinreichende Umstände waren es für diesen Fall, daß die Söhne Samuels, welche ihr Vater zu Richtern bestimmt hatte, sich durch Ungerechtigkeit verhaßt machten und daß die Gefahr eines Krieges drohte. Befremden kann es nicht, daß das Volk sein Verlangen nach einem König mit der Vorstellung aussprach, daß es nach Etwas völlig Neuem verlange. Wenn es auch durch die richterliche Autorität an die Nothwendigkeit der menschlichen Herrschaft allmählig gewöhnt war, so war doch diese Vorbereitung wegen der zufälligen und momentanen Geltung der richterlichen Würde nur an sich und im Grunde des Volksgeistes gegeben, aber nicht für das Bewußtseyn gesetzt. Trotz dieser Vorbereitung mußte ihr geschichtliches Resultat, wie es immer im Augenblicke des Hervorganges einer entscheidenden historischen Erscheinung geschieht, als etwas Neues erscheinen. Am Bestimmtesten aber wurde das Bewußtseyn über seinen Schritt hervorgerufen, weil das Volk durch das Verlangen nach einem Könige mit dem Princip seines Lebens, daß Jehova in allen Verhältnissen des Rechts und der Sittlichkeit die herrschende Macht sey, in Widerspruch trat. Es war eine tief eingreifende Collision, die sich hiemit bildete. War Jehova in der Idealität seines Willens die Substanz des rechtlichen Lebens und kam nur ihm die Herrschaft zu, so fiel das Volk von ihm ab und entzog es ihm den Besitz der ausschließlichen Herrschaft, als es eine Persönlichkeit forderte, in welcher die Substanz des Staats unmittelbar gegenwärtig sey und sich lebendig ausführe. Auf das schmerzhafteste mußte dieser Widerspruch in Samuel's Bewußtseyn wirken, je mehr es von dem Gedanken der ausschließlichen Macht Jehova's erfüllt war. Daß er selber als Richter dennoch die wirkliche Macht über die Volksverhält-

nisse ausgeübt habe, und daß die Richter dasselbe gethan hätten, war ihm wegen der Art dieser Herrschaft nicht als Widerspruch erschienen. Jetzt aber, da das Volk ausdrücklich einen Herrn verlangte, der ihm für immer vorstehe und der die wirklichen Verhältnisse des Lebens bestimmen solle, offenbarte sich der Widerspruch in seiner ganzen Größe. Samuel betrachtete das Begehren des Volks mit Recht als Abfall von Jehova und weigerte sich, es zu befriedigen [1]). Nach einer andern Seite aber war der Abfall des Volks ein bedeutender Fortschritt, den es selbst in der Ausbildung seines religiösen Verhältnisses zu Jehova machte. Wenn das Volk auch in seiner Totalität, wie es der Wille des Gesetzes war, sich auf Jehova bezog, so konnte es doch die Beziehung als bloßer Trieb nicht zur Einheit mit Jehova bringen. Die wirkliche Einheit wurde auch dadurch noch zurückgehalten, weil das Volk nur als äußerliche Allgemeinheit, als Gesammtheit aller Einzelnen in der religiösen Beziehung Jehova gegenüberstand. So lange das religiöse Verhältniß diese Gestalt hat, fehlt es an der erfüllten Mitte, in welcher

---

[1]) Dieser Heftigkeit der Geburtswehen, unter welchen die Einführung des Königthums geschah, widerspricht es nicht, wenn im Gesetz schon (Deut. 17, 14—20) ganz unbefangen von der Möglichkeit gesprochen wird, daß das Volk sich einen König erwählen könne. Der Gedanke dieser Möglichkeit lag dem Gesetze nicht fern, da die Hebräer sich nur von Völkern umgeben sahen, welche unter der Herrschaft von Königen und erblichen Fürsten standen. Da konnte die Reflexion entstehen, daß auch sie einmal die Neigung empfinden würden, gleich den Völkern um sie her einen König über sich zu setzen. Das Gefühl des Widerspruchs mit der ausschließlichen Herrschaft Jehova's verband sich mit dieser Vorstellung noch nicht, weil das Gesetz jener Ausschließlichkeit noch zu gewiß war und den König dem allgemeinen Willen, der Jehova zukam, in einfacher Weise unterordnete. Wäre das sogenannte Königsgesetz des Pentateuch später abgefaßt, als die Widersprüche, welche sich bei der Einführung des Königthums offenbarten, ausgeglichen waren, so würde es der Persönlichkeit des Königs die höhere Stellung gegeben haben, welche ihr z. B. bei den Propheten zugewiesen wird.

beide Seiten wirklich ihre Einheit besitzen und vermitteln, und sind die Einzelnen noch nicht zur Form der wirklichen Gemeinde vereinigt. Die Mitte soll zwar nach dem Gesetz das Symbol der Bundeslade seyn, über welcher Jehova unter seinem Volke gegenwärtig thront. Aber abgesehen davon, daß selbst diese Gegenwart für die Einzelnen verborgen und obgleich sie die Mitte des religiösen Lebens seyn sollte, für die Andacht in das Dunkel und in eine geheimnißvolle Ferne gerückt war, so war sie noch eine oberflächliche Gegenwart der Substanz des Staats und in der Weise der Aeußerlichkeit gesetzt. Eine wirklich persönliche Mitte dagegen und die Gegenwart der gesetzlichen Substanz in der geistigen Subjectivität war es, was die Israeliten mit ihrem Verlangen nach einem Könige wollten. Obgleich daher Samuel dieses Verlangen als Abfall von Jehova betrachtete, so sagte ihm doch die prophetische Stimme, er solle es befriedigen. Die richterliche Autorität, wie sie zum letztenmale in Samuel erschienen war, räumte nur mit Widerstreben der höhern Darstellung des allgemeinen Willens das Feld der Geschichte ein.

Auch das lag in der Natur der damaligen Verhältnisse, wenn Samuel nach dem Volkswillen den König erwählte und salbte. Als Richter und als Prophet hatte er noch die Gewalt in Händen und besaß er das Vertrauen des Volks. Die wirkliche Macht, so weit sie damals ausgebildet war, hatte er noch in seinem Willen vereinigt und so bildete sich von selbst die Vorstellung, daß nur durch seine freiwillige Zustimmung und durch seine Anordnung die neue und erweiterte Macht eingesetzt werden könne.

Wenn Samuel die Vollmacht hatte, dem Volke den König zu geben und die Stellung desselben zu regeln, und wenn er im Grunde seines Herzens das Verlangen des Volks als Abfall von Jehova mißbilligte, so sollte man erwarten, daß er die ihm noch eingeräumte Gewalt dazu benutzt hätte, die Collision der menschlichen und göttlichen Herrschaft durch eine vertragsmäßige Beschränkung der ersteren

zu mildern. Statt dessen verkündigt er dem Volke die Rechte des Königs, welche aus der orientalischen Anschauung von der weltlichen Macht entlehnt sind. Der König würde das Recht haben, ihre Söhne zum Kriegsdienst zu zwingen und nach Belieben zur Frohnde zu gebrauchen. Vom Ertrage ihres Besitzes würde er den zehnten Theil für sich in Anspruch nehmen und sich eine Auswahl der besten Aecker aneignen [1]). Gerade diese Bestimmung der Königsrechte ist ganz der Art, daß nur sie damals von Samuel aufgestellt werden konnte. Woher anders sollte sie im Anfange genommen werden als aus der orientalischen Anschauung, nach welcher die Gewalt des Königs despotisch war und seine Entschlüsse seinem unmittelbaren Willen anheimgestellt waren? Hat doch die ganze folgende Geschichte des hebräischen Volks eine organisch bestimmte Beschränkung der königlichen Gewalt nicht hervorbringen können, wie sollte sie sogleich anfangs möglich gewesen seyn? Die Ansprüche des priesterlichen Standes und die Kraft des prophetischen Bewußtseyns bildeten bis zum Untergang des Staats ein bedeutendes Gegengewicht gegen die Willkühr des königlichen Willens; aber dieser zog sich in seine Schranke immer nur entweder in freier Weise zurück und diese Einordnung in die übrigen Elemente des Volkslebens hing von der subjectiven Gesinnung des Königs ab, oder die Willkühr seines Willens wurde gewaltsam von den entgegenstehenden Mächten bekämpft. Eine andre Beschränkung durch den gesetzlichen Geist gab es nie und wir finden sie auch sogleich in der ersten Zeit des Königthums nach ihren beiden Hauptformen im Kampfe Samuel's gegen Saul und in der freien Unterordnung David's unter die gesetzliche Substanz des Staats. Dazu kam aber noch eine andre Beschränkung, welche von der ersten Zeit des Königthums an unwillkührlich wirkte, dem Despotismus nie erlaubte, in die orientalische Dumpfheit auszuarten und überhaupt die königliche Herrschaft nie zu

---

[1]) I. Sam. 8, 9—17.

einer vernünftigen und sittlichen Ausbreitung kommen ließ. Diese Schranke lag in der ganzen Anlage des Volksgeistes und in den Verhältnissen, welche unter den Hebräern die positivsten und festesten waren. Eigenthümlich ist dem hebräischen Geiste der Charakter der Hartnäckigkeit und verständiger Starrheit. Zur ideellen Grundlage haben diese Charakterzüge ein unmittelbares Gefühl der Freiheit, die zwar noch nicht die wahrhafte Gestalt gewonnen hatte, nicht die sittliche war und sogar bewirkte, daß das Volk in seinem wirklichen Gesammtleben nie zu einer sittlichen Existenz kommen konnte. Aber als formelle war die Freiheit doch vorhanden und bildete sie den Unterschied des hebräischen Volksgeistes vom orientalischen Wesen. Innerhalb des letztern standen noch die Hebräer durch ihre Anschauung, nach welcher die Familie die natürliche Substanz des gesammten Lebens war und die Verhältnisse desselben bestimmte. Doch selbst hier war ihnen die Zähigkeit eigenthümlich, mit welcher die Familien sich als unverletzliche Totalitäten behaupteten und die Stammfamilien als besondre Organismen lebten und eifersüchtig ihre Selbstständigkeit behaupteten. Auch das Gesetz muß im Eifer seines Gebots, wenn es die rücksichtslose Preisgebung des Einzelnen verlangt, die starre Selbstständigkeit desselben voraussetzen; es verräth in der Hitze des Kampfs die Kraft, welche ihm das Selbstbewußtseyn des Hebräers entgegenstellt und es konnte sich ja auch nicht anders als durch einen freien Contract mit dem Volke verbinden. Dieses formelle Selbstgefühl brachte es mit sich, daß das Königthum in Form eines Vertrages angenommen wurde. Und wenn auch die neue Herrschaft nicht durch eine bestimmte Constitution beschränkt war, so wurde sie doch unmittelbar durch die particuläre Selbstständigkeit der Familien- und Stammesverhältnisse eingeengt.

Die Regierung der drei ersten Könige reichte hin, die königliche Herrschaft im wirklichen Leben so zu befestigen, daß sie während der äußern Selbstständigkeit des Staats sich mitten unter allen Zerwürfnissen des Volks erhalten konnte.

Sehen wir nun, wie sie zu dieser Festigkeit gelangte und in welches Verhältniß sie sich zur Vorstellung von der Theokratie setzte.

§. 38.

Der erste König.

Die Stellung des ersten Königs wurde noch von mehreren Widersprüchen durchkreuzt und beunruhigt, wie er selbst nur durch einen Widerspruch des Volkslebens zu seiner Würde erhoben war. Einerseits verdankte er seine Erhebung dem unmittelbaren Drange des Volks, welches das allgemeine Princip seines Lebens durch eine concrete Persönlichkeit dargestellt sehen wollte. Mit diesem unwiderstehlichen Bedürfniß verband sich aber die Willkühr der Reflexion, welche die Einführung des Königthums in Form eines Vertrages faßte, und das noch ungebändigte Selbstgefühl der einzelnen Stämme. Die Anerkennung Saul's war daher anfangs noch eine sehr beliebige und beschränkte, er selbst lebt noch als Privatmann und bebaut zu Gibea wie jeder andre sein Feld. Er mußte erst das Volk zum Feldzug gegen die Ammoniter begeistern und durch Edelmuth die ihm entgegenstehende Parthei gewinnen, ehe er allgemein anerkannt wurde. So wenig erschien seine erste Ernennung als verbindlich für das Allgemeine, daß das Volk die königliche Würde „erneuerte", als es dieselbe bestätigte [1]).

Mehr Sorge bereitete dem ersten König ein andrer Widerspruch. Seine Würde stützte sich auf das wirkliche Bedürfniß des Volks und sie hatte auch die prophetische Weihe bekommen. Dennoch warf Samuel dem Volke auch nach der Salbung Saul's vor, daß es von Jehova abgefallen sey und seinen einzig gesetzlichen Herrn verschmäht habe. Es wird sogar berichtet, das Volk sey durch die Vorstellungen Samuel's zur Einsicht gebracht, daß es sich durch das Verlangen nach einem König gegen Jehova versündigt habe [2]). Dieses Schuldbewußtseyn ist nicht unglaublich. Denn der

---

[1]) I. Sam. 11, 14. [2]) Ebend. 12, 19.

Schritt zum Königthum war mit bestimmter Reflexion geschehen, die Reflexion wenigstens durch den anfänglichen Widerstand Samuel's zur Klarheit erhoben und so war auch das Bewußtseyn möglich, daß die neue Verfassung zur Ausschließlichkeit der göttlichen Herrschaft in Gegensatz stehe. Als eine ewige Nothwendigkeit konnte Samuel nie das Königthum anerkennen, sondern nur als eine geschichtliche, die auch nur durch den Drang der Umstände die göttliche Weihe erhalten habe. Er läßt daher das Verhältniß des Königs und des Volks auch in dem Augenblicke unangetastet bestehen, als er das Schuldbewußtseyn der Gemeinde erweckt hatte und er knüpft sogar das Schicksal von beiden noch enger zusammen. Er ermahnt das Volk, es solle dem Herrn dienen, sonst müsse es sammt dem Könige untergehen. Samuel hält es also für möglich, daß das Volk neben dem Gehorsam gegen einen menschlichen Herrn auch Jehova treu seyn könne. Es zeigt sich die Möglichkeit, daß der Gegensatz der göttlichen und menschlichen Herrschaft ausgeglichen werden könne. Für den Anfang blieb aber noch der Widerspruch und durch ihn geschah es, daß das Selbstbewußtseyn Saul's unsicher wurde und sein moralisches Gleichgewicht verlor. Zum König berufen und gesalbt, mußte er sich doch vom Bewußtseyn quälen lassen, daß seine Würde vom Abfall des Volks ihren Ursprung genommen habe.

Für die Stellung Saul's als des menschlichen Herrschers zur Idee der göttlichen Herrschaft kam es besonders auf die Kraft seines religiösen Bewußtseyns an. Der Widerspruch beider Formen der Herrschaft konnte nicht sogleich durch eine bestimmte Constitution aufgehoben werden, auch war das noch nicht im Bewußtseyn des Volks geschehen. Wenn sich vielmehr das gesammte Leben noch im Widerspruch befand, so konnte dieser seine Auflösung zunächst nur in individueller Weise erhalten, indem ihn eine große Persönlichkeit in ihrem unmittelbaren Gefühle bewältigte und diese Auflösung auch durch eine begeisternde Wirksamkeit zum allgemeinen Bewußtseyn brachte.

Dazu reichte die Persönlichkeit Saul's nicht aus. Seinem Selbstbewußtseyn fehlte die geniale Sicherheit und Gleichheit mit sich selber. Diese innere Festigkeit und Identität mit sich ist aber das erste Erforderniß dazu, wenn ein Individuum einen großen geschichtlichen Kampf, der zwischen allgemeinen Mächten geführt wird, in sich bestehen und zur Entscheidung bringen soll. Saul konnte in dieser innern Zerspaltung auch nicht einmal alle Seiten des hebräischen Lebens in sich zusammenfassen. Was dem Verlangen des Volks eigentlich zu Grunde lag, den Trieb nach der lebendigen Zuspitzung des allgemeinen Begriffs in die Subjectivität zu befriedigen, war ihm nicht möglich. Seine Arbeit für das Allgemeine bezog sich auf die äußere Sicherheit des Staates und besonders bekriegte er die Philister. So kam es, daß die religiöse Substanz und die Vorstellung von der Theokratie noch an Samuel ihren Träger hatte. Obwohl dieser vom öffentlichen Leben sich zurückgezogen hatte, so wurde er doch von Zeit zu Zeit in das Staatsleben wieder zurückgerufen. Diese momentane Rückkehr geschah dann immer auf den Antrieb des Eifers und wurde nothwendig von den Ausbrüchen desselben begleitet. Hieraus erklärt sich hinlänglich das Verhältniß, wie es sich später zwischen Saul und Samuel bildete. Wir brauchen dasselbe weder mit der Aufklärung als das Verhältniß der königlichen Herrschaft und des geistlichen Fanatismus anzusehen, noch mit der neuern Kritik für völlig unhistorisch zu halten. Sondern es war die einfache Spannung, daß die religiöse Vorstellung in ihrer Allgemeinheit sich noch nicht in das Moment der weltlichen Herrschaft aufgenommen sah und nun mit Gewalt sich als Ergänzung derselben aufdrängen mußte. Die wirkliche Verwerfung Saul's geschah, als er den Bann über die Amalekiter nicht vollständig ausgeführt, vielmehr für sich und für das Volk den besten Theil der gewonnenen Beute behalten hatte. Zudem hatte er den König der Amalekiter leben lassen. Er hatte nicht den nothwendigen Eifer bewiesen, der von der damaligen Stellung des Volks gegen die auswärti-

gen Völker gefordert war, und dafür richtete sich gegen ihn die Macht des gesetzlichen Geistes. Der Riß im Bewußtseyn Saul's wurde dadurch noch gefährlicher erweitert; der König zerfiel mit sich selbst vollständig und er ging theils durch eigne Schuld unter, theils als ein Opfer für die Widersprüche, welche in der Einführung des Königthums in das hebräische Leben lagen.

§. 39.

Die Befestigung des Königthums.

Es war die letzte Aeußerung seiner richterlichen und prophetischen Autorität, in welcher Samuel David zum König salbte, nachdem er Saul verworfen hatte. Die historische Glaubwürdigkeit des biblischen Berichts ist auch in diesem Punkte von der Kritik mit Unrecht bestritten worden. Denn daß David Saul immer noch als unverletzliche Person und als König anerkannte, ist kein Zeugniß dagegen, daß er selbst zur Herrschaft geweiht war. Das heilige Recht, welches er durch die Salbung erhalten hatte, mußte er ja auch an Saul als dem Gesalbten Jehova's anerkennen. Daß er nach dem Tode Sauls wieder gesalbt wurde, zuerst vom Stamme Juda, nachher auch von den übrigen Stämmen, war nur der nachträgliche Ausdruck seiner Bestätigung durch das Volk [1]). Uebrigens entspricht der Hergang, wie er im biblischen Bericht erzählt wird, vollkommen der Art und Weise, wie zu jener Zeit des Uebergangs das abstracte richterliche und prophetische Bewußtseyn und das neue Königthum zu einander in Verhältniß stehen mußten. Das unmittelbare Bewußtseyn vom allgemeinen Zweck des Staates, wie es in Samuel vorhanden war, konnte sich noch nicht von dem Gedanken lossagen, daß es auch unmittelbar entscheidend in die Verhältnisse des öffentlichen Lebens eingreifen müsse. Von diesem Gedanken aus salbte Samuel David.

Als David am Hofe Saul's sich bemerklich gemacht

---

[1]) II. Sam. 2, 4. 5, 3.

hatte und auch die Augen des Volks auf ihn gerichtet waren, fürchtete in ihm Saul den gefährlichen Nebenbuhler seines Hauses [1]). Er weiß, daß David König werden würde [2]). Dasselbe weiß Jonathan, dieser leistet auf sein Recht Verzicht und will in der Zukunft nur der Nächste um ihn seyn. Abigail ist dessen gewiß, daß er zum Fürsten über Israel bestimmt sey [3]). Es ist allerdings nicht wahrscheinlich, daß diese Vorstellung von der persönlichen Bedeutung David's sich immer auf eine Kunde von seiner Salbung durch Samuel stützte. Vielmehr gründete sie sich auf die Beweise der Heldenkraft, welche David vielfältig abgelegt hatte und die ihn in der Meinung des Volks hochstellten. Die Sicherheit aber, mit der er persönlich auftritt, das ruhige Selbstbewußtseyn, wie er die Resignation Jonathan's wirklich annimmt, endlich die Gewißheit seines Rechtes, mit welcher er nach dem Tode Saul's und Jonathan's nach Juda zieht und sich dort zum König salben läßt, alles das ist unerklärlich und war nicht möglich, wenn nicht die Salbung durch Samuel vorangegangen war. Nur durch diese konnte er einem fremden Königshause gegenüber die moralische Ueberzeugung von seinem Rechte bekommen haben.

Dieser ersten Zeit des Königthums ist es aber noch angemessen, wenn die höhere prophetische Weihe David's für das allgemeine Bewußtseyn anfänglich gegen die Berechtigung zurücktrat, die er sich durch seinen Geist und seine persönliche Kraft erwarb. Die wirkliche Befestigung des neuen Elements im hebräischen Leben mußte auch durch wirkliche Kraft herbeigeführt werden. So ist David durch seine That König geworden, er hat sich zum König gemacht und das Königthum eigentlich erst geschaffen und zur vollen Erscheinung gebracht. Er hat von vorn angefangen und das geschichtliche Postulat seiner Zeit auch erfüllt.

---

[1]) I. Sam. 20, 31. [2]) Ebend. 24, 21.

[3]) נָגִיד. I. Sam. 25, 30. Als נָגִיד wird auch Saul von Samuel nach der Salbung begrüßt (Ebend. c. 10, 1) und David von dem Volke, als ihn sämmtliche Stämme als König anerkannten.

Zu einem solchen Anfang, der die Sache aus dem Rohen und aus ihren empirischen Bedingungen herausarbeitete, gehörte der heroische Charakter, wie David zuerst auftritt und sich durch kühne Thaten und persönlichen Muth Ansehn erwirbt, wie er auf seiner Flucht vor Saul anhängliche Stammgenossen und Unzufriedene auch aus andern Stämmen um sich versammelt und wie er auf abentheuernden Unternehmungen einen Kreis von Helden um sich bildet, die selbst kühn und tapfer in ihm doch denjenigen sahen, der sie eigentlich mit Muth beseele und um dessentwillen sie tapfer seyen.

Insofern nun David auch nachdem er König geworden war, seine Stellung durch eigne Kraft und aus der Entschiedenheit seines Geistes begründen mußte, war seine Regierungsweise auch noch eine despotische, wenn wir nämlich Despotie als die Form der Regierung fassen, deren Beziehungen auf das Gesammtleben nicht schon vorhandenen objectiven Gesetzen folgen, sondern aus der persönlichen Willenskraft des Regenten hervorgehen. Eine andre Regierungsform als die despotische in diesem Sinne war aber damals schlechterdings unmöglich; denn Bestimmungen darüber, wie ein Einzelner, der an der Spitze des Ganzen stände, die besondern Seiten desselben in seinem Willen zusammenfassen sollte, gab es natürlich noch nicht. Hier kam es auf den ursprünglichen Umfang, welchen der persönliche Wille des Königs hatte, vor allem an, und das Große, was David gewirkt hat, selbst z. B. seine Einrichtung des Cultus, das that er nach dem Trieb und nach den Entscheidungen seines eignen Willens. Allein auch er mußte es erfahren, wie hartnäckig die formelle Freiheit des Hebräers dem Despotismus widerstand, der doch wiederum im orientalischen Wesen des hebräischen Charakters begründet war. Beide Seiten standen sich mit gleicher Kraft, mit gleichen Ansprüchen gegenüber und widerstritten einander.

Wie die Widerspenstigkeit des Volks an der Absonderung in einzelne Kreise Gefallen fand und sich gegen die Einigung absperrte, zeigte sich sogleich im Anfange der Regierung

David's. Er konnte erst nur über den Stamm Juda König werden und residirte als solcher in Hebron. Die andern Stämme blieben noch abgesondert unter Isboseth, dem Sohne Saul's. Es geschah aber nicht deshalb, weil sie dem Hause Saul's so anhänglich gesonnen waren, im Gegentheil es heißt selbst, sie hätten vorhin längst nach David getrachtet, daß er König sey über sie [1]). Die Spaltung war besonders auf Antrieb Abner's, des Feldhauptmanns von Saul, herbeigeführt [2]); aber daß das Volk dem Antriebe folgte, dazu war sein störrischer Charakter die Grundbedingung. Endlich als David König des ganzen Volks wurde, schließen die Aeltesten mit ihm einen Bund [3]); also einen gesellschaftlichen Vertrag. Ihre Einwilligung und Zustimmung wird als nothwendig betrachtet. Diese Form des Vertrages beweist, wie das wirkliche Staatsleben noch im Werden begriffen war. Der allgemeine Wille war noch nicht in abgeschlossener positiver Form lebendig als ein solcher, der auch ohne die ausdrückliche Zustimmung der Einzelnen objective Kraft hätte. Das gesammte Volk war noch damit beschäftigt, das wirkliche Daseyn des allgemeinen Willens zu schaffen und hatte ihn noch nicht als einen fertigen sich gegenüber. Die noch widerstrebenden Elemente des Volks offenbarten sich auch in der Leichtigkeit, wie Absalom beim Abfall von seinem Vater einen so bedeutenden Anhang und so bald gewinnen und der Aufstand Seba's, des Benjaminiten, anfangs so Gefahr drohend seyn konnte [4]).

Die Herrschaft, welche David dem störrischen Sinne des Volks gegenüber gründete, war eine militärische. Der Feldhauptmann wurde als Diener und Beamter des Königs betrachtet und das Heer selbst als ein solches, welches unmittelbar an seine Person geknüpft sey [5]). Um das Heer noch mehr an seinen Willen zu fesseln und an den Dienst zu gewöhnen, traf David die Einrichtung, daß jeden Monat die

---

[1]) II. Sam. 3, 17. [2]) Ebend. 2, 8. [3]) Ebend. 3, 21. 5, 3.
[4]) Ebend. 15, 13. 20, 2. [5]) Ebend. 24, 2.

kriegerische Mannschaft eines Stammes wechselsweise auf dem Kriegsfuße stehen mußte. Sie dienten während der Zeit dem Könige [1]). Jeder Stamm hatte in dem Monat, wenn an ihn die Reihe kam, eine Schaar von 24000 Mann zu stellen. Daß sie auch zugleich zur Umgebung des königlichen Hoflagers gedient hätten, ist nicht wahrscheinlich, sie standen wohl nur auf den Wink des Königs bereit. David that sogar den Schritt, daß er das Volk zum Behuf von Militärlisten zählen ließ. Er schickte zu diesem Zwecke Joab, seinen Feldhauptmann, mit einer Mannschaft im Lande umher. Der Plan war etwas völlig Neues, selbst Joab, der für die Freiheit des Volks fürchtete, befolgte ihn nur mit Widerwillen und das ganze Werk wurde auch nicht zu Ende geführt. Die Stellung des Königs konnte aber selbst durch diese militärische Grundlage nicht vollkommen gesichert werden. Denn bestand das Heer aus den freien Gliedern des Volks, so war es auch in alle inneren Bewegungen desselben verflochten und in dem Augenblick, wenn das Volk sich widerspenstig bewies oder abfiel, war der König vom Heere verlassen. Die despotische Ergänzung dieses Mangels verschaffte sich David in dem Corps der Crethi und Plethi, welche als Leibwache die beständige Umgebung des Königlichen Hoflagers bildeten und die Person des Königs noch allein schützten, wenn das Heer von ihm abgefallen war [2]).

Diese Leibwache, wenigstens der Kern, nach welchem sie den Namen führte, bestand aus Philistern. Mit diesen hatte David während seines Exils vielfache Beziehungen gehabt, einmal war er sogar mit seinem Anhange in ihrem Heere mitgezogen. Aus dieser Zeit konnte er schon Philister an seine Person gekettet haben, noch mehr aber später in der Form, daß er Gefangene aus jenem Volke in seinen Dienst aufnahm. So versammeln sich um seine Person beim Ausbruch der Absalomischen Unruhen 600 Philister aus Gath, welche ihm von dort gefolgt waren [3]), und sie beweisen ihm

---

[1]) I. Chron. 27, 1. [2]) II. Sam. 15, 18. [3]) A. a. O.

die Treue, wie sie gewöhnlich in gährenden Zeiten, wenn die königliche Gewalt und die Willkühr der Volksmächte in Kampf liegen, von ausländischen Dienern gegen die Person des Fürsten ausgeübt wird. Es entspricht überhaupt der Art des Despotismus, die königliche Person der Wache von Ausländern anzuvertrauen. Nur der Vorsteher vom Corps der Crethi und Plethi war ein Israelit [1]).

Der finanzielle Organismus des Staatswesens war noch nicht so weit entwickelt, daß er die Form eines Staatshaushaltes angenommen hätte. Die Abgaben flossen nicht in den Mittelpunkt des Staats zusammen, um von hier wieder als Ausgaben in die einzelnen Verzweigungen des allgemeinen Staatslebens zurückzufließen. Die einzelnen Institute, wie das Gerichts- und das Militärwesen, wurden nicht durch eine Besoldung unterhalten, die von der Regierung des Königs ausgegangen wäre. Die Staatsabgaben hatten vielmehr nur unmittelbare Beziehung auf die Person des Königs und dienten dazu, seine Hofhaltung möglich zu machen. Die Staatsökonomie beschränkte sich daher auf die Bestimmung der Einkünfte des Königs. Großentheils wurde der Hofhalt aus den Krongütern bestritten. Diese private Grundherrlichkeit David's muß bedeutend gewesen seyn. Er besaß eine zahlreiche Dienerschaft zur Verwaltung seiner Güter und über jeden Zweig der Verwaltung war ein besonderer Oberaufseher gesetzt [2]). Die Bebauung der liegenden Gründe und die Hut der Heerden wurde von Frohndienern besorgt und diesen stand ein Frohnmeister vor [3]). Die Landesherrlichkeit und die allgemeine Souveränität des Königs wurde dadurch anerkannt, daß die Eigenthümer vom Ertrag ihrer Aecker und ihrer Heerden Leistungen liefern mußten, welche in den königlichen Schatz flossen und dieser stand auch unter der Aufsicht eines Oberbeamten [4]).

Wie die Verhältnisse des Allgemeinen noch in indivi-

---

[1]) II. Sam. 8, 18. [2]) I. Chron. 27, 26—31.
[3]) II. Sam. 20, 24. [4]) I. Chron. 27, 25.

dueller Beziehung zur Person des Königs betrachtet wurden, zeigt sich auch in der Stellung der Beamten, welche die Spitze der Regierung bildeten und dem Fürsten unmittelbar nahe standen. Sie umgaben ihn als ein Kreis von Freunden und Vertrauten und zu ihnen wurden auch die obersten Priester gerechnet, ohne daß diese eine andere Gewalt über den König ausübten außer derjenigen, welche ihnen sein freiwilliges Zutrauen einräumte [1]).

Auch der Regierung Salomo's ist der Stempel des orientalischen Wesens aufgedrückt. Von seinem Vater zum Nachfolger bestimmt, obwohl er einer der jüngsten Söhne war, mußte er sich mit Gewalt gegen die Revolution seines Bruders Adonia den Thron sichern. Den Anfang seiner Regierung bezeichnete er mit mehreren Hinrichtungen, welche Benaja, der Hauptmann der Leibwache, ausführte. Das Abgabensystem bildete er noch planmäßiger aus. In die einzelnen Stammgebiete vertheilte er Beamte, welche die Einkünfte einzuziehen und den Hofhalt jeder wechselsweise einen Monat hindurch zu versorgen hatten [2]). Obwohl er keine Kriege führte, schuf er eine zahlreiche Reiterei, welche als stehendes Heer seinen Thron gegen innere Unruhen schützte. Endlich legte Salomo ein sehr großes Harem an und übertraf hierin noch das Beispiel seines Vaters [3]).

Durch diese Einrichtungen, welche für David und Salomo in der Anlage des orientalischen Geistes schon vorgeschrieben waren, hat das Königthum eine Stütze für seinen Bestand erhalten. Es ist an sich die Auflösung vom Widerspruch, der sich in der Richterzeit bildete, daß die menschliche Herrschaft als nothwendig und doch auch als zufällige Erscheinung hervortrat. Es selbst aber erhielt im Grunde nur noch härtere und tiefere Widersprüche, welche dem gesammten hebräischen Leben von nun an den Trieb seiner eigenthümlichen Bewegung gaben. Sehen wir jetzt nur, worin

---

[1]) II. Sam. 8, 16—18. I. Chron. 27, 32—34.

[2]) I. König. 4, 7. [3]) II. Sam. 5, 13. I. König. 11, 1—3.

sie im Ganzen bestehen; ihre Fortentwicklung und die Versuche, sie aufzulösen, werden wir schon näher kennen lernen, wenn wir das Selbstbewußtseyn dieser Periode betrachten, und in der folgenden Zeit werden sie eines der hauptsächlichsten Interessen der geschichtlichen Untersuchung ausmachen.

Das allgemeine Volksleben und die königliche Souveränität waren nicht so zu einander in Beziehung gesetzt, daß der Uebergang von der einen Seite zu der andern durch eine besondere Gliederung der Staatsgewalten vermittelt wäre. Sondern das Recht des Ganzen war in einer noch unentwickelten Weise in der Person des Fürsten vereinigt. Das Königthum war despotisch und stützte sich auf die Willenskraft des Fürsten. Diese willkührliche Zuspitzung des Ganzen ist nicht etwa nur als persönliche That des Königs zu betrachten, als eine That, welche wider die Anlage des Volksgeistes diesem aufgedrungen sey. Denn das Volk hatte außer den Bestimmungen der Familie in politischer Beziehung noch keine anderen aus sich herausgeschaffen und in seiner massenhaften Unmittelbarkeit konnte es nur durch Gewalt zur Einheit zusammengehalten werden. Die Gewalt aber, welche sich mit Zwang durchsetzt, hat in ihr selbst den Widerspruch, daß ihre Anerkennung eigentlich auf freier Willkühr beruht, wie bekanntlich unter despotischen Verfassungen die besondern Lebenskreise am wenigsten vom fürstlichen Willen gebunden, vielmehr sich selbst überlassen sind und der äußere Zwang immer die freiwillige und zufällige Anerkennung der obersten Gewalt zur Voraussetzung hat. Aber eben so sehr setzt der Zwang voraus, daß die besondern Lebenskreise noch nicht durch ihre eigne innere Entwicklung sich zur Allgemeinheit des Staats aufgehoben haben und daß ihnen eine widerspenstige Kraft inwohnt, durch welche sie noch außer dem Bereich des fürstlichen Einflusses gehalten werden. Diese Widerspenstigkeit hatte bei den Hebräern ihre unzerstörbare Grundlage am Selbstständigkeitsgefühl der Familien, welche das Königthum als politische Gewalt noch nicht mit seinem

Einflusse umfasste. Beides das Volksleben und das Königthum bedurften einer Ergänzung. Die empirischen Volksverhältnisse bedurften einer Macht, von welcher sie wirklich in ihrem ganzen Umfange bestimmt und geregelt würden, denn in ihrer Totalität umspannte sie die königliche Gewalt noch nicht. Das Königthum hingegen mußte der Starrheit des Volks gegenüber eine höhere Bestätigung erhalten, durch welche es gegen jeden Zweifel berechtigt und selbst über die zufällige Anerkennung, die es im Vertrage gewonnen hatte, erhoben würde. Zugleich aber mußte seine despotische Natur durch ein höheres Princip überwältigt werden, so daß der allgemeine Wille nicht bloß als persönliche Entscheidung des Fürsten zur Erscheinung käme, sondern auch wirklich in seiner Allgemeinheit gewußt würde. Diese Ergänzung war an sich in der Vorstellung von der Theokratie gegeben, nach welcher alle rechtlichen Bestimmungen zugleich religiöse waren und dadurch unmittelbar Allgemeinheit erhielten. Wichtig ist es nun, daß das Königthum als politische Gestalt nie von der Vorstellung der Theokratie mit Bewußtseyn bekämpft worden ist, nachdem Samuel dem Volkswillen nachgegeben hatte. Keiner der spätern Propheten hat das Königthum als solches, sondern nur die unvollkommnen Erscheinungen desselben angegriffen. Dieser merkwürdige Umstand hat darin seinen Grund, daß das hebräische Bewußtseyn die rechtlichen und politischen Bestimmungen und die religiösen nie unterschieden hat. Besaß das Religiöse unmittelbar Herrschaft, so konnte es auch der Herrschaft, wenn sie als politische auftrat, seine Bedeutung geben und die politische Macht zu einer Form der religiösen Vermittlung umbilden. Das Religiöse würde damit nur in der Ausübung des Einflusses bleiben, den es im hebräischen Leben hatte, sich wieder als das schlechthin herrschende beweisen und das eigentliche Verlangen des Volks befriedigen, welches die Substanz seines Lebens in der Form der concreten Herrschaft anschauen wollte. So griff das Religiöse, wie es in der Theokratie die Oberherrlichkeit einnahm,

in der That auch über das Königthum hinüber, entzog ihm seine Selbstständigkeit und rein politische Bedeutung und machte es zu einem Moment in dem Reiche, welches es unmittelbar bestimmte und beherrschte.

Einerseits lag in dem religiösen Moment, wenn es noch in seiner Allgemeinheit festgehalten wurde, die Beschränkung der königlichen Gewalt. Wenn das Volk sich als göttlichen Zweck betrachtete und seine unmittelbare Existenz mit der Beziehung auf Jehova verkettet war, so erhielt die Widerspenstigkeit, mit der es einen Theil seines Willens dem königlichen Einfluß entzog, einen noch festern Rückhalt, aber auch einen tiefern Charakter, da sie nun eigentlich die gesetzliche Transscendenz über die Person des Königs hinaus wurde. Die Verhältnisse der Familie, ihr Recht und ihr Besitz hatten ihr Princip und ihren Herrn am allgemeinen Willen Jehova's. Der Fürst hatte diese transscendente Beziehung der Bürger auf Jehova anzuerkennen, da er selber ein Diener des allgemeinen Herrn war und in dieser Rücksicht jedem Einzelnen unter dem Volke gleich stand. Von der andern Seite aber mußte sein Recht, das er durch die Salbung schon bekommen hatte, dem Volke auch um so heiliger erscheinen, je mehr es den Willen Jehova's verehrte. Denn der König war vom göttlichen Willen gesetzt und gegeben, damit er Herr sey über das Volk. Er war also die wirkliche Erscheinung von Jehova's allgemeinem Willen, wie dieser das gesammte Volksleben umfaßt. Nach dieser Vorstellung sollte der König Herr seyn über alle Verhältnisse des Lebens und sein Wille als der wirklich gesetzte göttliche Wille alle Seiten des Volkslebens durchdringen. Als die persönlich erscheinende Idee des Volks hätte er alle Bestimmungen des rechtlichen und sittlichen Lebens — und diese rechtlichen Bestimmungen waren ja zugleich religiöse — in seinem Willen als ideell gesetzt enthalten müssen, so daß sie als freie Selbstbestimmung seines Willens vom Volke anerkannt würden. Aber dieser freien Idealität des königlichen Willens widersprach noch die Form der Zufälligkeit, welche

ihm in seiner despotischen Erscheinung eigen war und die Schranke, mit welcher ihn die Hartnäckigkeit des religiös berechtigten Familiengeistes umgab.

Ehe wir den Kampf betrachten, in welchen der Geist durch diese Widersprüche geworfen wurde, haben wir zuvor die äußere Form des Cultus darzustellen, um die gesammte empirische Grundlage des damaligen Selbstbewußtseyns kennen zu lernen.

B. Der Cultus und die Priesterschaft.

§. 40.

Die Verlegung des Heiligthums nach Zion.

Wenn es für den ersten Augenblick befremdend seyn könnte, daß mit der Alleinherrschaft David's wie mit Einem Schlage die frühere Unordnung des Cultus sich in eine feste Regel auflöst, so dürfen wir das geschichtliche Gesetz nicht vergessen, daß eine kräftige Persönlichkeit die noch in unorganischem Zustande gegebenen Bedingungen einer neuen Gestalt urplötzlich zu beleben und zum wirklichen Organismus fortzuführen weiß. Vor allem aber müssen wir uns erinnern, wie es überhaupt dem orientalischen Geiste eigen ist, sich in Formen und Zuständen auszudrücken, die mit Einemmale wie durch Zauber hervorgerufen erscheinen. Im Orient ist es immer so geschehen, daß die geschichtlichen Bedingungen in einer wüsten Zerfahrenheit sich verbergen und ihr Resultat in einem schnellen Krystallisations-Proceß zu seiner eigenthümlichen Gestalt anschießt.

Die Bundeslade befand sich, als David König wurde, im Hause Abinadab's. Die erste That David's, nachdem er die Herrschaft über das ganze Volk erhalten hatte, war die Eroberung der Burg von Jerusalem. Bald nachdem er hier seine Residenz aufgeschlagen hatte, machte er sich in einem großen Geleite des Volks auf, um die Lade nach Zion

zu holen. Die Procession wurde aber durch den Unfall Usa's, welcher die Lade, die auf einem Wagen gefahren wurde, berührte, gestört und da brachte man sie aus Furcht nicht in die Stadt selbst, sondern ließ sie draußen im Hause Obed-Edom's. Da man aber den Segen sah, den sie hier verbreitete, holte sie David dennoch in einer feierlichen Procession ab, er ließ sie, wie es das Gesetz vorschrieb, tragen [1]) und stellte sie auf dem Zion unter der Hütte auf, die er für sie aufgeschlagen hatte.

Eins erhellt aus diesem Factum als vollkommen gewiß, daß eben die Lade, die David nach dem Zion abholte, als ein Heiligthum betrachtet wurde, welches ein allgemeines sey und für das ganze Volk Bedeutung habe. Freilich bringt man sie vorher in Privathäuser unter; allein man betrachtete das selbst als Etwas, was nicht seyn sollte, und weil sie der gesetzliche Mittelpunkt des Volkslebens sey, brachte man sie in die Residenz des weltlichen Herrn.

Nach dem Berichte der Chronik gab David auch der Priesterschaft und den Leviten eine feste Stellung und geordnete Verfassung. Man hat es aber bezweifelt, daß es damals überhaupt nur möglich gewesen sey, eine so zahlreiche Priesterschaft um das Heiligthum zu versammeln. Folgende Anzeichen verrathen jedoch allerdings, daß in jener Zeit der priesterliche Stamm wenn auch nicht in gesetzlicher Weise unter dem Volke zerstreut gelebt habe. Im Anfange seines geschichtlichen Auftretens erlebte noch David den Zustand des Cultus, wo mehrere Heiligthümer und demnach auch verschiedene Corps von Priestern vorhanden waren. Mehrere solcher Vereine müssen wir aber nothwendig voraussetzen; denn wäre die Priesterschaft zu Nobe die einzige gewesen, so hätte Saul unmöglich den Entschluß fassen können, sie vollständig auszurotten. Einen so allgemeinen zerstörenden Gegensatz der weltlichen Herrschaft gegen die Träger der religiösen Vermittlung können wir zumal bei dem unentschiede-

---

[1]) II. Sam. 6, 13.

nen Charakter Saul's unmöglich annehmen. Zu einer solchen Reaction gehört auch eine schon größere Befestigung der weltlichen Herrschaft und eine Reihe von Reibungen, welche sie mit der Priesterschaft vollständig entzweit haben mußten. Und sollte überhaupt nur Einer dem Blutbade zu Nobe entronnen seyn, so müßte es nachher nur eine einzige Priesterfamilie geben, was nicht der Fall ist. Daß auch anderwärts Priestercollegien versammelt waren, beweist sich folgendermaßen. Dem Heiligthum zu Nobe stand Ahimelech der Sohn Ahitob's vor [1]). Dieser Ahitob war ein Sohn des Pinehas und Enkel Eli's. Außer Ahimelech wird noch ein andrer Sohn Ahitob's erwähnt nämlich Ahia, welcher Priester des Herrn zu Silo ist [2]). Er war Saul in den Feldzug gegen die Philister gefolgt und auch die Bundeslade finden wir im Geleite des Heeres [3]) und daß die Lade von Kirjathjearim, wo sie vorher stand, nach Silo gebracht sey, wird nicht berichtet, sie wird daher auch schwerlich von hier in den Krieg abgeholt seyn. Ein Theil der Priesterschaft scheint daher kraft der Gewohnheit, die eine lange Ueberlieferung mit sich bringt, zu Silo geblieben zu seyn. Man hat zwar Ahia und Ahimelech für Eine und dieselbe Person erklärt. Wahrscheinlich ist das auch, weil wir nichts weiter von Ahia und seinen Nachkommen hören und weil Saul von Nobe das ganze Haus vom Vater des Ahimelech, also das Haus Ahitob's zu sich berufen kann [4]). Allein so wahrscheinlich es ist, so ist es doch nicht völlig gewiß. Sollten aber auch Ahia und Ahimelech Eine Person seyn, so müßten wir doch noch anderwärts Priester voraussetzen. Dem Blutbade zu Nobe entrann nur Abjathar, ein Sohn des Ahimelech. Er floh mit dem hohenpriesterlichen Ephod zu David und begleitete ihn während seines Exils [5]). Während der Regierung David's finden wir Abjathar als Priester, d. h. als

---

[1]) I. Sam. 22, 11. [2]) Ebend. 14, 3. [3]) Ebend. V. 18.
[4]) Ebend. 22, 11. [5]) I. Sam. 22, 23.

obersten, neben ihm aber noch Zadok [1]). Dieser wird ein Sohn Ahitob's genannt. Das kann nicht der Ahitob seyn, von welchem Ahimelech der Vater Abjathar's abstammten. Schon das Verhältniß der Generationen verbietet diese Annahme; der Ahitob, welcher der Vater Zadok's ist, muß ein viel jüngerer seyn als der Ahitob, dessen Enkel Abjathar, zumal da Zadok noch unter Salomo lebt. Aus der Chronik erfahren wir nun wirklich, daß Zadok nicht aus der Aaronischen Linie Ithamar war, der das Haus Eli's angehörte, sondern aus der Linie Eleasar [2]). Diese Linie war durch die des Ithamar verdrängt, sie hatte ihre Ansprüche aber nicht aufgegeben und jetzt unter David wieder durchgesetzt. Beide Zadok und Abjathar waren zugleich Priester, leiteten gemeinschaftlich die religiöse Vermittlung und in ihrer Person waren beide Aaronischen Hauptlinien vertreten. Doch scheint Abjathar wegen seiner früheren Anhänglichkeit gegen David das Principat besessen zu haben, denn erst später unter Salomo rückt Zadok in seine Stelle ein [3]). Wenn aber die Tradition der Abstammung und des Rechts in der Familie Aaron's sich erhalten hatte, wenn namentlich zwei Häuser, obgleich in verschiedener Weise, sich zum Besitz der obersten Priesterwürde berechtigt wußten, so beweist das nothwendig auch das Vorhandenseyn von Priesterfamilien, welche zu jenen Häusern in demselben Verhältniß standen, welches die Häuser der jüngern Familienglieder dem Haus des Erstgebornen unterordnete. Ferner begegnen wir auch in den ältern Berichten Leviten. Sie sind es, welche zu Bethsemes die Bundeslade in Empfang nehmen, als sie von den Philistern zurückkam [4]). Bedenken wir, daß Bethsemes Priesterstadt war [5]), daß sich hier bei jener Gelegenheit sogleich

[1]) II. Sam. 8, 17. Natürlich ist hier, wie man mit Recht vermuthet hat, Ahimelech der Sohn Abjathar's nur durch einen Schreibfehler gesetzt statt Abjathar der Sohn Ahimelech's. Abjathar lebte noch als Salomo zur Regierung kam.

[2]) I. Chron. 6, 4—8. [3]) I. König. 2, 35.

[4]) I. Sam. 6, 15. [5]) Jos. 21, 16.

die Männer vorfinden, welche die Opfer darbringen, daß zu ihrem Dienste Leviten bereit sind, so können wir doch wohl auch an andern Orten Priestercollegien voraussetzen, welchen sich gleichfalls Leviten angeschlossen hatten. Als Zadok und Abjathar mit der Bundeslade David auf der Flucht vor Absalom begleiten wollen, bilden Leviten ihre Umgebung und sie sind die Träger der Lade [1]). Diese Notizen, vor allem die von der Art, wie die Leviten zu Bethsemes auftreten, machen es gewiß, daß am Schluß der Richterperiode die Leviten zu einer schon mehr gesicherten Vereinigung zusammengetreten waren.

David fand daher bei seiner Reformation des Cultus hinlänglich Diener vor für den Dienst, den er im Mittelpunkt des religiösen Lebens, am Heiligthum zu Jerusalem, gründete, und es wird dadurch dem Berichte der Chronik möglich, seine Glaubwürdigkeit aufrecht zu erhalten.

Nach diesem Berichte ordnete David die Priester in vier und zwanzig Classen, so daß sechzehn zur Linie Eleasar, acht zur Linie Ithamar gerechnet wurden [2]). Diese Classen hatten jede ihren Vorsteher und standen dem Gottesdienst abwechselnd immer von einem Sabbath zum andern vor [3]).

Auch unter den Leviten ordnete David die Abtheilungen, welche entweder als Thorhüter das Heiligthum überhaupt bewachten [4]) oder die einzelnen heiligen Gegenstände des Cultus in Ordnung hielten und den Priestern mit Dienstleistungen an die Hand gingen [5]). Zu der heiligen Wache, welche diesen übertragen wurde, gehörte auch die polizeiliche Aufsicht über die Maaße [6]). Andre von ihnen wurden „draußen" als Richter und Schoterim unter das Volk vertheilt, um das allgemeine Recht auch fern vom Heiligthum zu behüten [7]).

---

[1]) II. Sam. 15, 24. [2]) I. Chron. 24, 3—19.
[3]) II. König. 11, 9. [4]) I. Chron. 26, 1 flgd.
[5]) I. Chron. 23, 28. [6]) Ebend. V. 29.
[7]) I. Chron. 26, 29—32.

Besondere Aufmerksamkeit richtete David auf die Verherrlichung des Gottesdienstes durch Musik und Gesang. Er sonderte dazu aus den Leviten drei Sängerfamilien aus, die Familien Assaph, Heman und Jedithun. Sie wurden in vier und zwanzig Abtheilungen geordnet und dienten wahrscheinlich wechselsweise den wöchentlich in das heilige Amt tretenden Priesterordnungen [1]).

Daß in der ersten Zeit von David's Auftreten sich noch Vieles unter dem Volke vorfand, besonders in den Privatheiligthümern, was ungesetzlich war, ist nicht anders zu erwarten und widerspricht nicht dem biblischen Bericht von der Thätigkeit, welche David dem Cultus widmete. Selbst in seiner nächsten Umgebung konnten sich die Zeichen der natürlichen Anschauung noch erhalten haben, ohne daß wir daraus schließen dürften, es habe ihm das reinere Bewußtseyn von Jehova gefehlt, welches ihn allein zu seiner Reformation des Cultus hätte treiben können. Nur ist hieher nicht das Ephod zu rechnen, welches Abjathar auf seiner Flucht vor Saul von Nobe mitnahm und zu David brachte [2]). Denn das war nicht ein Jehovabild, sondern der hohepriesterliche Ueberwurf, an welchem das Brustschild befestigt war. Aber wohl sind hier die Theraphim zu erwähnen, welche wir im Hauswesen David's finden [3]). Allein das kann uns nicht befremden, wenn sich anfangs in seiner Umgebung noch Manches erhielt, was früher unter dem Volke gegolten hatte; solche Ueberbleibsel der alten Sitte brauchten gar nicht mehr die lebendige Bedeutung zu besitzen, die ihnen früher inwohnte. Und als Hausgötter zumal, welche das Innere des Hauses beschützen, konnten sich die Theraphim am längsten in äußerlich-traditioneller Weise fortgeerbt haben. Auch das Benehmen David's, wie er in der Procession bei der Einholung der Bundeslade vor dem Herrn mit aller Macht einhertanzte, hat man als roh bezeichnet. Es sey so beschaffen, daß sich damit keine besonders reine Vorstellung von Jehova verbin-

---

[1]) I. Chron. 25. [2]) I. Sam. 23, 6. [3]) I. Sam. 19, 13.

den konnte. Als Rohheit ist aber jene Gesinnung, aus der die Haltung David's bei jener Procession hervorging, nicht aufzufassen; sondern David folgte hier der lebendigen Genialität seines Gefühls, mit dem er die Starrheit des orientalischen Ernstes überschritt. Michal seine Frau, welche an seinem Tanz Anstoß nahm und ihn deshalb verachtete, that es gewiß nicht in der Kraft eines höheren Bewußtseyns. Schwieriger scheint der persönliche Antheil, welchen David an der Vollziehung des Cultus nimmt. Das ist zwar noch nicht nothwendig, daß er selbst das hohepriesterliche Kleid angezogen und persönlich das Orakel des Brustschildes befragt habe, wenn er zu Abjathar sagt: lange das Ephod her [1]); denn „lange die Lade her," sagte auch Saul zum Ahia [2]), ohne damit die priesterliche Vermittlung des Befragens überspringen zu wollen. Wenn aber David bei der Einholung der Bundeslade mit dem linnenen Ephod der Priester bekleidet ist [3]); wenn er nach der Aufstellung der Lade den Segen über das Volk ausspricht [4]), so übt er wenigstens in dem letztern Falle die priesterliche Vermittlung in eigner Person aus und sogar in dem Umfange, daß er dabei das Verhältniß des gesammten Volks zu Jehova umfaßt. Allein hier müssen wir bedenken, daß der Gang der Geschichte allerdings David zu einer Stellung gebracht hatte, wo er in der That den persönlichsten Antheil an der Vermittlung des Cultus hatte. Durch seine eigene Kraft hatte er die neue Gestalt des Gottesdienstes herbeigeführt; er ist es, der die Lade nach dem Zion holt, er stellt sie dort auf, sein Wille leitet das Ganze, er vermittelt also die Beziehung des Volkes zu seinem Herrn und ist dadurch in den Bereich der priesterlichen Thätigkeit gestellt. Da konnte er auch das linnene Ephod anthun und wie er aus seinem Entschluß die feierliche Aufstellung der Bundeslade bestimmt hatte, so konnte er nun auch die Versammlung des Volks

---

[1]) I. Sam. 23, 9. [2]) Ebend. 14, 18.
[3]) II. Sam. 6. 14. [4]) Ebend. V. 18.

mit seinem Segensspruch entlassen. Dieses Uebergehen der königlichen Würde in die priesterliche war von selbst und unvermeidlich gegeben, sobald der König in seinem Willen wirklich die allgemeine Substanz des Volks lebendig aufgenommen hatte.

§. 41.

Der Tempel Salomo's.

Ehe wir es versuchen, den empirischen und ideellen Ursprung des Tempels zu bestimmen, geben wir zuvor eine kurze Beschreibung desselben.

Der Tempel wurde erbaut auf dem Moria, dem östlichen Hügel des Berges Zion. Den Uebergang zu ihm aus der Welt, wie sie noch mit dem Unreinen kämpft, bildeten zwei Vorhöfe; der eine von diesen war der große Hof auch der äußere genannt, in welchem sich das Volk versammelte, der andere hieß der innere Vorhof, da er vom Weltlichen schon weiter abgesondert und dem Heiligthume näher gerückt war [1]). Beide wurden wahrscheinlich von einer zusammenhängenden Mauer umgeben, waren aber durch einen Säulengang in sich wieder geschieden. Eine Quermauer durfte sie nicht trennen, weil das Volk vom äußern Vorhofe aus Zeuge der priesterlichen Verrichtungen seyn mußte. Der innere Vorhof lag im Angesicht des Tempels selber, in ihm geschah die Vermittlung des noch draußen stehenden Volkes mit dem Heiligthum und als Stätte der priesterlichen Handlungen hieß er auch der Vorhof der Priester [2]). Hier stand der große Brandopferaltar, er war ehern, zwanzig Ellen lang und breit und zehn Ellen hoch [3]). Ferner das eherne Meer, welches an die Stelle des Beckens im Vorraume der Stiftshütte trat; seine Dicke war eine Hand breit, seine Tiefe betrug fünf Ellen, sein Umfang dreißig und der Durchmesser zehn Ellen. Der Rand war kelchartig nach außen etwas herabgebogen und hatte die Gestalt einer aufgeblühten Lilie; er

---

[1]) I. König. 7. 12. [2]) II Chron. 4, 9. [3]) Ebend. V. 1.

war in sechs Blätter ausgezackt, so daß jedes Blatt fünf Ellen breit war. Unterhalb des Randes waren zwei Reihen Fruchtknoten von gegossener Arbeit. Das Becken ruhte auf zwölf gleichfalls aus Erz gegossenen Rindern, immer drei von diesen standen zusammen und so vertheilt waren sie nach den verschiedenen Himmelsgegenden gerichtet [1]). Außerdem standen im innern Vorhofe, je fünf zur Rechten und zur Linken des Tempels, zehn kleinere Becken, in welchen die Opferstücke gewaschen wurden. Sie ruhten auf Kasten, die mit vier Rädern versehen waren. Das Ganze war auch aus Erz gegossen. Die Seiten an den Kasten waren in erhabener Arbeit mit Bildwerk verziert, welches Löwen, Stiere, Cherubim und Palmen vorstellte [2]).

Das Tempelgebäude selbst, das Haus genannt, war aus Quadersteinen aufgeführt und hatte 60 Ellen in der Länge, 20 in der Breite und 30 Ellen in der Höhe. Außerdem hatte es eine Vorhalle, welche vorn nach Osten zu lag, zehn Ellen lang, 20 breit und wahrscheinlich auch zwanzig Ellen hoch war [3]). Vor der Halle am Eingange standen zwei Säulen, eine auf der Südseite, welche Jachin hieß, die andre auf der Nordseite mit Namen Boas. Sie standen gewiß frei [4]). Auf ihnen allein hätte das Dach der Halle ohnehin nicht ruhen können und daß sie vor andern Säulen neben ihnen ausgezeichnet gewesen seyen, wird nicht gesagt. Sie waren aus Kupfer gegossen und hatten jede 12 Ellen im Umfange. Innen waren sie hohl und die Dicke des Metalls betrug vier Finger. Streitig aber ist die Bestimmung ihrer Höhe. Von Fußgestellen wird nichts erwähnt, sie erhoben sich nach der Natur der orientalischen Bauart ohne Postament frei aus dem Boden. Nach dem

---

[1]) I. König. 7, 23—26. [2]) Ebend. V. 27—39. II. Chron. 4, 6.

[3]) Die Lesart II. Chron. 3, 4., wonach die Höhe 120 Ellen betrug, ist durch einen Schreibfehler entstanden.

[4]) II. Chron. 3, 17. heißt es wenigstens sie standen עַל פְּנֵי הַהֵיכָל und V. 15. sie standen לִפְנֵי הַבַּיִת.

einen Bericht betrug die Höhe einer jeden Säule 18 Ellen und die eines jeden Capitals 5 Ellen [1]). An einer andern Stelle desselben Berichts wird zwar dieselbe Höhe der Säule angegeben, aber die Höhe eines jeden Capitals auf drei Ellen bestimmt [2]). Dagegen wird in einem andern Bericht die Höhe der beiden Säulen auf 35 Ellen berechnet und die Höhe der Capitäler auf 5 Ellen [3]). Wenn, wie es das Gewisseste ist, die Vorhalle 20 Ellen hoch war, so ist es unmöglich, daß die Säulen gerade noch einmal so hoch als die Vorhalle sich selbst über das Hauptgebäude erhoben hätten. Wenn ein Gebäude sich über einen Vorbau erhebt, so ist es vielmehr natürlich, daß Säulen, die vor dem Ganzen errichtet sind, nur bis zur Höhe des Vorbaues aufsteigen. Den Uebergang des Blicks bis zur Spitze des eigentlichen Gebäudes dürfen sie nicht stören und von vorn herein unterbrechen. So abentheuerlich die Vermuthung klingt, der Chronist habe die Höhen beider Säulen zusammengerechnet und eben so die Höhen der Capitäler [4]), so ist das doch nicht ohne Analogie [5]) und diese Annahme wird durch das Verhältniß des Baues nothwendig gefordert. Jede Säule war demnach 17½, in runder Zahl 18 Ellen hoch und die Höhe jedes Capitals betrug 2½, in runder Zahl 3 Ellen. Jede Säule war also im Ganzen gerade 20 Ellen, mithin eben so hoch als die Vorhalle. Von den Verzierungen der Capitäler ist nur soviel gewiß, daß sie von Lilien gebildet wurden, welche von einem Flechtwerke überzogen waren und über diesem Flechtwerke waren in zwei Reihen je 100 Granatäpfel angebracht [6]).

Um das Tempelgebäude führte eine Gallerie von drei Stockwerken; jedes von diesen war fünf Ellen hoch, so daß ein Theil der Tempelmauer nach oben zu frei stand. Die

---

[1]) I. König. 7, 15. 16. [2]) II. König. 25, 17.
[3]) II. Chron. 3, 15.
[4]) Movers, kritische Untersuchungen über die Chronik S. 252—253.
[5]) II. Chron. 3, 11. 13. [6]) I. König. 7, 17—20.

Breite der Gallerie im untersten Stockwerk betrug fünf Ellen, im zweiten sechs und im dritten Stockwerk sieben Ellen. In jedem Stockwerk nahm die Mauer des Gebäudes nach innen zu an Dicke um die Elle ab, um welche das höhere Stockwerk immer breiter als das untere war. Die Gallerie ruhte also auf den Absätzen der Mauer. Zum mittleren Stockwerk führte eine Wendeltreppe und eben so vom Mittelgang zum obersten [1]).

Das Gebäude selbst war nach innen in zwei Räume eingetheilt, welche dem Heiligen und dem Allerheiligsten in der Stiftshütte entsprachen. Der Vorderraum, das Heilige, hieß der Tempel als der größere Theil des Ganzen oder in ausdrücklicher Angabe, daß er nur ein Theil sey, der vordere Tempel [2]); das Allerheiligste wurde der Hinterraum genannt [3]). Aus der offenen Vorhalle führte in das Heilige eine Doppelthür, welche mit Schnitzwerk von Cherubim, Palmen und Blumenkelchen verziert und ganz mit Gold überzogen war [4]). Nach innen waren die Wände des Heiligthums auch mit geschnitzter Arbeit von Fruchtknoten und Blumenkelchen verziert. Der Raum des Heiligthums war 40 Ellen lang, 20 breit und 30 Ellen hoch. Hier wurde der goldne Rauchaltar aufgestellt, zehn goldne Leuchter und ein goldner Tisch für die Schaubrote. Die Leuchter waren mit Blumenwerk geschmückt [5]).

Das Allerheiligste hatte zwanzig Ellen ins Gevierte. Es war mit Cedernholz ausgetäfelt und durchweg mit Gold überzogen. Die Verzierungen der Wände bestanden aus dem Bildwerk von Cherubim, Palmen und Blumenkelchen. Im Eingange war eine Doppelthür angebracht, welche eben so verziert war wie die, welche ins Heilige führte. Wahrscheinlich aber stand sie offen, da der Zutritt zum Allerheiligsten schon durch eine goldne Kette versperrt [6]) und der Anblick

[1]) I. König. 6, 5—8.

[2]) הֵיכָל I. König. 6, 5. הֵיכָל לִפְנָי ebend. V. 17.

[3]) דְּבִיר [4]) I. König. 6, 33—35. [5]) Ebend. 7, 48. 49.

[6]) I. König. 6, 21.

des Mysteriums noch durch einen Vorhang verwehrt war [1]). Von diesem Vorhang wird zwar in dem ersten Buch der Könige nichts erwähnt, aber er wird doch vorausgesetzt. Denn sagt der Bericht, die Spitzen der Stangen an der Bundeslade wurden vom Heiligthum aus, wenn man vor dem Allerheiligsten stand, gesehen, aber man konnte sie von außen doch nicht sehen [2]), so hat das nur einen Sinn, wenn ein Vorhang vor den Stangen der Lade herabhing. Diese ragten nämlich mit ihrem äußersten Ende etwas über den Raum des Allerheiligsten hinaus und dadurch wurde die Ahnung des Geheimnisses, welches im Hinterraum verborgen war, immer lebendig erhalten; aber der Vorhang fiel über sie hinab und sie bildeten in diesem nur eine geringe Erhöhung. Im Allerheiligsten wurde nur die Bundeslade, welche die Gesetzestafeln enthielt, aufgestellt. Neben der Lade zu beiden Seiten standen Cherubim, jeder von 10 Ellen Höhe. Sie streckten ihre Flügel aus, so daß sie auf der einen Seite über der Lade zusammentrafen und nach der andern Seite die Wand berührten. Die Länge der Flügel von beiden Cherubim zusammen betrug also zwanzig Ellen oder jeder Cherub maaß mit ausgestreckten Flügeln so viel als er hoch war. Da nun das Allerheiligste selbst nur zwanzig Ellen in der Länge maaß, so folgt, daß die Flügel der Cherubim wagerecht ausgestreckt waren und sich über der Lade nicht herabsenkten [3]). Es ist daher nicht die geringste Schwierigkeit vorhanden und schlechterdings nicht unmöglich [4]), daß nicht unter den Flügeln der Salomonischen Cherubim die Lade mit den ursprünglichen Cherubim Platz gehabt hätte. Denn war die Bundeslade nur anderthalb Ellen hoch und dritthalb Ellen lang, und erhoben sich an ihren Enden und zwar auf

[1]) II. Chron. 3, 14. [2]) I. König. 8, 8.

[3]) I. König. 6, 27. wird deshalb auch nur gesagt, daß ihre Flügel nach der Mitte des Hauses zu sich einander berührten. Daß sie dabei nach unten gerichtet seyen, wird nicht gesagt, war auch unmöglich.

[4]) Wie dennoch Vatke (die Religion des A. T. S. 332.) behauptet.

ihr selbst die Cherubim, so werden diese eine dem Maaß der Lade angemessene Größe gehabt haben, d. h. ihre Flügel werden, um sich über der Mitte der Lade zu treffen, auch wenn sie sich dabei senkten, jeder höchstens anderthalb Ellen gemessen haben. Beide Flügel betrugen dann ausgestreckt drei Ellen und so viel betrug dann auch die Höhe der einzelnen Cherubim. Die Höhe der Bundeslade mit ihren ursprünglichen Cherubim überschritt demnach nicht fünftehalb Ellen und das Ganze fand hinreichend Raum unter den Flügeln der salomonischen Cherubim. Es bleibt sogar ein Zwischenraum, welcher dazu nothwendig war, damit die Proportion nicht etwas Drückendes erhielte, wenn die Flügel der größern Cherubim unmittelbar auf dem älteren Heiligthum ruhten.

Schon David soll auch nach dem älteren Bericht der Bücher Samuelis den Gedanken gehabt haben, Jehova statt des Zeltes eine feste Wohnung zu bauen. Dieser Plan, die heilige Symbolik gleichsam zu versteinern und sie dem festesten Stoff einzuprägen, erschien damals noch als etwas Neues und Befremdendes. Nathan, der sich in der Kraft des prophetischen Bewußtseyns dem Vorhaben widersetzte, berief sich nicht etwa auf die blutigen auswärtigen Kriege und auf die innern bürgerlichen Unruhen, welche es David unmöglich machen sollten, seinen Gedanken auszuführen. Sondern das hielt er dem Könige entgegen, daß es Jehova nie in den Sinn gekommen sey, ein festes Haus als Wohnung zu verlangen und daß er bisher umhergewandelt sey in der Hütte. Nathan erblickte also und fürchtete in der Umwandlung der Stiftshütte zu einem festen Hause eine Erstarrung und Verknöcherung der bisherigen Symbolik. Dennoch war der Gedanke David's ein Fortschritt in der Entwicklung des hebräischen Bewußtseyns. Der Widerstand, den er anfangs erfuhr, war derselbe, den jeder bedeutende Umschwung des geschichtlichen Geistes erfährt und der sich auch anfangs der Einführung des Königthums entgegenstemmte. In seinem wahren Grunde war der Gedanke des Tempelbaues aus der

Selbstgewißheit hervorgegangen, welche das gesetzliche Bewußtseyn in David gewonnen hatte und nun auch in der unmittelbaren Erscheinung des Cultus ausgedrückt sehen wollte. Nathan vereinigte in sich wie Samuel das doppelte Gefühl vom Widerspruch des Neuen und des Alten und von der Nothwendigkeit, mit der das Neue sich doch durchsetzen werde. Er vertröstete daher David darauf, daß sein Saame nach ihm, der aus seinem Leibe hervorgehen werde, dem Namen Jehova's ein Haus bauen werde [1]). Nach dem Bericht der Chronik soll sich David später noch vielfach mit seinem alten Plane beschäftigt und alles gethan haben, damit sein Sohn das Werk durchführen könne. Er soll sogar Salomo ein Vorbild für die einzelnen Theile des Gebäudes gegeben haben, nämlich für die Vorhalle, für das Haus und für die Stätte der Bundeslade. Auch das Gold soll er seinem Sohne übergeben haben mit der Bestimmung, welche heilige Geräthe davon zu verfertigen seyen [2]). Endlich sollen sogar die Obersten des Volks einer Aufforderung David's bereitwillig gefolgt seyn und eine reichliche Beisteuer für die Erbauung des Tempels zusammengebracht haben [3]). Diese Nachrichten der Chronik werden durch jenen Psalm bestätigt, der auf die Einweihung des Salomonischen Tempels gedichtet ist und die Sorgen erwähnt, welche David schon um das nun vollendete Werk getragen habe [4]). So ist der Tempelbau nach allen Einzelnheiten wie in seiner Gesammtanlage rein aus dem hebräischen Geiste hervorgegangen und durch das Princip desselben gesetzt.

Dieser rein hebräische Ursprung des Ganzen wird aber bei der wirklichen Ausführung des Baues zum Theil beschränkt und mit fremden Elementen vermischt. Salomo beruft sich zwar auf den Vorsatz, den sein Vater schon gehegt habe. Der Bau selbst jedoch geschieht mit Hilfe phönicischer Bau-

[1]) II. Sam. 7, 5—13. [2]) I. Chron. 28.
[3]) Ebend. 29, 6—9. [4]) Ps. 132.

leute und auf den Künstler Hiram von Tyrus wird ausdrücklich die Verfertigung der beiden Säulen, des ehernen Meeres und der zehn Kessel mit ihren Gestühlen zurückgeführt [1]). Rein aus dem hebräischen Princip heraus konnte der heidnische Künstler nicht arbeiten. Heidnische Anschauungen mußten in ihm das Herrschende seyn. Auf seine Abstammung von einer Hebräerin aus den Nordstämmen können wir kein Gewicht legen, da sein Vater ein Tyrier war, der selbst am königlichen Hof zu Tyrus lebte. Unvermeidlich war es für einen solchen Werkführer, daß er nicht am Tempel heidnische Zierrathen und Symbole anfügte. Schon die Situation des ganzen Gebäudes, daß es genau nach den Himmelsgegenden gerichtet war, beruht ursprünglich auf natürlicher Anschauung [2]), für welche das Geistige und Natürliche in unmittelbarer Einheit stehen. Mit seiner Vorderseite war der Tempel nach dem Morgen dem Aufgang der Sonne zu gerichtet [3]). Diese Lage des Tempels können wir zwar nicht allein auf Rechnung des heidnischen Künstlers setzen, da sie der gesetzlichen Stellung der Stiftshütte nachgebildet war [4]). Nur in abgeleiteter Weise steht sie mit heidnischen Anschauungen in Berührung, insofern solche die empirischen Voraussetzungen der Stiftshütte bildeten. Wenn dem gesetzlichen Cultus Heiligthümer vorangingen, in welchen die allgemeine Substanz des Universum als gegenwärtig angeschaut wurde, so bot sich für sie von selbst die Stellung dar, daß der Eingang dem Morgen und die heiligste Stätte, welche die Concentration der göttlichen Gegenwart enthielt, dem Abend zugekehrt wurde. Als Abbild des Universum mußte das Heiligthum im Eingange dem segenbringenden Aufgang des Lichts, in seiner ganzen Ausdehnung dem belebenden Laufe des Lichts und der gesammten Bewegung des Weltalls und

---

[1]) I. König. 7, 13. 14.

[2]) Vergl. Spencer de leg. Hebr. rit. Lib. III, Diss. VI. c. II. Sect. IV.

[3]) Ezech. 8 16. [4]) Num. 3, 38.

in seiner heiligsten Stätte dem Niedergange entsprechen, in welchem das Licht sich aus seinem Laufe zusammenfaßt, in sich niedergeht und die Kraft für den ununterbrochenen Lauf zu sammeln scheint. In der Stiftshütte wurde diese unmittelbare Einheit nur zu einem Anklange des Geistigen und Natürlichen gereinigt. Die Stellung nach Morgen zu wurde zum Symbol für den Aufgang der Beziehung Jehova's auf sein Volk und für die Erhebung des subjectiven Geistes und die Lage des Allerheiligsten im Abend entsprach dem Niedergang des Geistes, der sich an dieser Stätte in sich und in seine Unendlichkeit vertieft. Nach dem Bilde der Stiftshütte wurde dann auch die Lage des Tempels bestimmt, ohne daß wir zur Annahme genöthigt wären, der heidnische Künstler habe hier selbstständig nach seiner Anschauung gearbeitet. Aber wohl muß er dieser gefolgt seyn, als er im Vorhofe das eherne Meer auf die zwölf Stiere setzte, von denen immer drei nach den verschiedenen Himmelsgegenden gerichtet waren, und als er die beiden Säulen vor dem Eingange des Tempels aufstellte. Denn die letztern sind eine Bildung, welche dem Sonnendienst eigenthümlich ist. Als Nadeln symbolisiren sie ursprünglich die Sonnenstrahlen nach der Seite ihrer durchdringenden Kraft und Gewalt. Boas, d. h. in ihm ist Kraft, und Jachin, d. h. er wird aufrichten, nämlich sein Werk durchsetzen, heißen die Säulen wahrscheinlich in Bezug auf die umbezwingliche und schöpferische Kraft des Sonnenstrahls. Daß das eherne Meer von zwölf Stieren getragen wurde, konnte die Monate bezeichnen, welche die Träger für die Ordnung der ewig fließenden Zeit sind. Die Lilien, in welche die Säulen ausliefen und die wahrscheinlich Lotusblumen waren, dienten als Symbol der schaffenden Naturkraft. Die Granatäpfel, welche auch das Kapital beider Säulen schmückten, und die Palmen, die sogar im Innern des Tempels als Schmuckwerk dienten, waren besonders der göttlichen Macht der Sonne geheiligt.

Diese Elemente, welche von der heidnischen Anschauung gesetzt waren, scheinen dem gesetzlichen Bewußtseyn vom idea-

len Princip, aus welchem die Erbauung des Tempels hervorgegangen seyn soll, zu widersprechen, ja dieß Bewußtseyn überhaupt auszuschließen. Das gesetzliche Princip scheint befolgt zu seyn, wenn kein Bild Jehova's, wie es bisher doch in den Privatheiligthümern Sitte war, im Tempel aufgestellt wurde, so daß götzendienerische Könige, wenn sie das Heiligthum ihrer natürlichen Anschauung anpassen wollten, ein solches dort erst aufstellen mußten. Wie konnte sich nun dennoch das hebräische Bewußtseyn mit jenen Symbolen der Naturreligion befreunden und sie am Hause Jehova's dulden? Offenbar verhielt sich zu ihnen das gesetzliche Princip so, daß es sie zum Zierrath und zum Schmuck seiner Darstellung herabsetzte. Wie das Licht das Kleid Jehova's ist, so sind jene Symbole nur Zierrathen für das Haus, in dem Jehova gegenwärtig ist. Diese untergeordnete Bedeutung konnten sie um so leichter erhalten, als sie aus der Pflanzen- und Thierwelt genommen waren. Symbole, wie z. B. die beiden Säulen mit ihren Frucht- und Blumenkronen, wurden leicht zu Zeichen des schöpferischen und erhaltenden göttlichen Willens, auf welchem das Leben der Schöpfung fest gegründet ist.

Dennoch blieb das hebräische Princip auch im Tempel noch auf der Stufe stehen, wo es zu seiner Selbstdarstellung einer natürlichen Grundlage bedurfte und es enthielt in sich selbst die drohende Möglichkeit, daß es mit seiner Basis zusammenfallen oder aus seinem gesetzlichen Verhältniß zu ihr heraustreten konnte. Dieß geschah, wenn das natürliche Bewußtseyn sich an die Zierrathen des Tempels hielt und sie zu selbstständiger Bedeutung erhob. Gewiß aber mußte dieser Fall eintreten, wenn das Göttliche in der Macht der Sonne angeschaut wurde. Dann wurden jene Zierrathen wirkliche Attribute der Sonnenmacht und der Tempel zu einem Sonnentempel. Von großer Wichtigkeit ist es aber, daß man dann gewöhnlich ein Complement zur Ausschmückung des Tempels hinzufügte, es erhellt daraus, daß das Gebäude ursprünglich von Salomo und seinen Zeitge-

genossen nicht zum Sonnendienst in Beziehung gesetzt war. So wurden erst von spätern zum Götzendienst abgefallenen Königen die Sonnenrosse und der heilige Sonnenwagen vor den Eingang des Tempels gestellt [1]). Manasse errichtete ein Bild der Astarte im Tempel, setzte also in das Haus der Sonne die nothwendige Ergänzung derselben [2]). Dem Tempel blieb also dasselbe Verhältniß zum Volksgeiste, welches schon die Stiftshütte eingenommen hatte. Auch diese enthielt in sich Elemente der natürlichen Anschauung, welche zwar durch das Gesetz und in der Beziehung auf Jehova nach ihrer natürlichen Seite untergegangen waren, aber doch immer für das niedere Bewußtseyn des Volks Anknüpfungspunkte bildeten und der Unterhaltung desselben beständig Stoff lieferten. Nur war durch die bisherige Entwicklung des Volksgeistes die Hauptmasse des natürlichen Stoffs verändert worden. Die Symbolik der Stiftshütte hatte den größern Theil ihrer empirischen Voraussetzungen im Gestirndienst, dessen Anschauungen sie dem Dienst Jehova's unterordnete. Der Tempel hingegen lehnte sich in seinen neu hinzugekommenen Symbolen an den Sonnendienst an und stand nach dieser Seite mit der Verehrung des Baal, die indessen so tief in das Volksleben eingedrungen war, in Zusammenhang. Hieraus erklärt es sich auch, wie es kam, daß man so unbefangen die Symbole der Sonnenmacht zum Schmuck für das Haus Jehova's anwandte. Sie waren nämlich in der Richterzeit, da die Verehrung Jehova's und des Baal sich mit einander verschmolzen hatte, zu Jehova bereits längst in Beziehung gesetzt und das reinere Bewußtseyn, dem sie durch die Gewohnheit überliefert waren, hatte sich mit ihnen nur so auseinandersetzen können, daß es sie zu Symbolen für das Verhältniß Jehova's zur Gemeinde umwandelte.

Für Salomo und für das Bewußtseyn derer, welche zu seiner Zeit das gesetzliche Princip festhielten, hatte die äußere Erscheinung des Tempels nur Bedeutung, insofern sie sich

---

[1]) II. König. 23, 11. [2]) Ebend. 21, 7.

auf die symbolische Gegenwart Jehova's im Allerheiligsten bezog und die stärkende und belebende Kraft darstellte, welche vom göttlichen Willen aus in die Gemeinde übergeht. Die Einwirkung der phönicischen Kunst auf die Anlage des Tempels [1]) ist erstlich nicht eine zufällige, da sie durch die frühere Herrschaft des Baalsdienstes vermittelt ist, sodann war sie neutralisirt durch den Proceß, der bereits die Symbole der Sonnenmacht dem Gedanken Jehova's untergeordnet hatte, und endlich ist sie in ihren wirklichen Umfang einzuschränken. Nicht eine Einwirkung auf die ganze Anlage des Baues hat die phönicische Kunst ausgeübt, sondern nur eine Mitwirkung ist ihr zuzuschreiben, da aus ihrem Bereich nur der Schmuck des Baues entlehnt war, dessen wesentliche Einrichtung sich auf das Vorbild der Stiftshütte stützte.

C. Das Selbstbewußtseyn.

§. 42.

Der geschichtliche Hintergrund der davidischen Psalmen.

Daß das Selbstbewußtseyn des alttestamentlichen Princips in dieser Periode einen großen Schritt zu seinem wirklichen Hervorgange thun werde, müssen wir schon daraus schließen, daß in der Volksmasse sich der Drang nach der persönlichen Gegenwart der herrschenden Macht so lebhaft äußerte. Es bedurfte nur einer Persönlichkeit, welche das Verlangen des Volks befriedigte, und das hebräische Princip war aus seiner Transscendenz in die Innerlichkeit eingeführt. Da von der neuern Kritik alle Psalmen, welche die Ueberlieferung ihm zuschreibt, David abgesprochen sind, die lyrische Poesie dieses Zeitalters aber gerade das Zeugniß

---

[1]) Welche K. O. Müller (Handbuch der Archäologie der Kunst S. 261) annimmt.

ihres Selbstbewußtseyns ist, so kommt es zuvor darauf an, die geschichtlichen Bedingungen der davidischen Lyrik zu untersuchen.

Das Auftreten David's sahen wir einerseits bedingt durch seine Berufung und Salbung, andrerseits durch seine persönliche Kraft. In dieser hatte er sich selbst zu dem gemacht, was er geworden war. Die Lebendigkeit, welche dadurch seine Anschauung von seiner geschichtlichen Stellung erhielt, stand aber nicht außer aller Beziehung auf seine Salbung und seine objective Berufung. Einestheils sah er im glücklichen Erfolg seiner Thätigkeit eine Bestätigung davon, daß ihn Jehova zum Herrn über Israel aufgerichtet habe [1]). Andrerseits aber diente seine persönliche Tüchtigkeit dazu, seine öffentliche Stellung vollständig mit seinem Selbstgefühl zu verschmelzen. Indem er die allgemeine Substanz des Volks in sein persönliches Selbstbewußtseyn aufgenommen hatte, vollendete er, was bereits in den Richtern angefangen und in Samuel sich fortgesetzt hatte. Auch die Richter hatten sich zu Organen des allgemeinen Volksgeistes gemacht und die Aufgabe des Volks war in ihrem Gefühle lebendig und wirksam. Dieses Gefühl war aber noch das augenblickliche Auffahren der Leidenschaft und Rache. Zudem war es vorwiegend nach außen gerichtet, das Volk wurde sich in den Richtern seiner Aufgabe noch nicht in freier Allgemeinheit bewußt, sondern in der Form, daß es sich den Völkern gegenüber betrachtete, die es unterdrückten. Der gesammte Reichthum des Princips war nicht zu innrer Lebendigkeit hindurchgedrungen. Mehr mit der innren Bestimmung des Volks beschäftigt war das Gefühl, wie es sich gegen das Ende der Richterperiode in den Nasiräern und in den Prophetenschulen concentrirt hatte. Der Geist erfaßte hier seine Beziehung auf Jehova und dessen heiligen Willen in innerlicher Weise. Da aber das Gefühl sich entweder dumpf in seiner Unendlichkeit verschloß oder leidenschaftlich und excentrisch äu-

---

[1]) II. Sam. 5, 12.

ßerte, so war es ihm noch nicht möglich, sich mit dem vollständigen Inhalt des Gesetzes anzufüllen. Aber doch wurde besonders in den Prophetenvereinen für die Bereicherung des Selbstbewußtseyns der Grund gelegt. Die Musik, welche das begeisterte Aussprechen des Gefühls begleitete, wirkt gerade in ihrer unbestimmt erregenden Kraft auf die Erweiterung des Geistes und erweckt in ihm die Lust, in seinen ausgedehnten Umfang eine größere Fülle von objectiven Bestimmungen aufzunehmen und zu verarbeiten. Den Mitgliedern der Prophetenvereine fehlte nur noch die Besonnenheit und Ruhe, welche den Andrang des Gefühls vertheilt und zur rhythmischen Gestalt gliedert. Psalmen, wie wir sie in der biblischen Sammlung besitzen, werden sie schwerlich hervorgebracht haben. Doch erzeugten sie wenigstens die musikalische Begleitung für die spätere Psalmendichtung. Von den Levitenfamilien, welche David als heilige Sänger dem Cultus beiordnete, wird gesagt, daß sie weissagten zum Spiel der Harfen, Lauten und Cymbeln [1]). Woher sollten auf einmal ganze Familien mit ausgebildetem musikalischen Talent gekommen seyn, wenn sie vorher nicht in geschlossener Weise zusammengehalten haben, und wo anders sollten sie in solcher Verbrüderung gelebt haben als in den Prophetenvereinen, von denen die Musik besonders geübt wurde? Die Vermuthung, die wir oben aufstellten, daß auch Leviten in jenen Vereinen gegen die Rohheit des Zeitalters eine Zuflucht suchten, wird durch diesen geschichtlichen Zusammenhang so gut wie zur Gewißheit erhoben. Leviten mögen gerade der Hauptkern jener Vereine gewesen seyn, da im Bewußtseyn ihrer Aufgabe das Gefühl von dem Widerspruch, in welchem die Verwilderung des Volks zu seiner Bestimmung stand, am stärksten seyn mußte.

Auch Samuel konnte das Gesetz in seinem ganzen Umfange noch nicht mit dem Selbstbewußtseyn durchdringen. Seine unmittelbare prophetische Begeisterung trug ihre Selbst-

---

[1]) I. Chron. 25, 1—6.

gewißheit in sich selber und hielt sich an das ideale Princip nach der Seite seiner reinen Allgemeinheit. Dieses suchte er zu sichern und mit dem Selbst zu verschmelzen. Das Gesetz nach seiner positiven Ausbreitung trat für ihn in den Hintergrund. „Gehorsam ist besser, sagte er, als Opfer, Aufmerken besser als das Fett von Widdern [1])." Das innere Leben des Gesetzes hervorzurufen, auf diesen Einen Punkt war seine Innerlichkeit noch zu sehr gerichtet, als daß er die einzelnen Seiten des gesetzlichen Lebens wirklich hätte begründen können. Wo der Geist noch auf Einen Zweck sich geworfen hat, da fehlt die Ruhe, welche den bestimmten Sphären ihr Recht giebt und sie als Glieder des Allgemeinen anerkennt. Alles Einzelne wird hier gewaltsam mit dem Einen, was Noth thut, zusammengekettet. So hatte Samuel die einzelnen Lebensformen in strenger Weise und noch mit Härte zum Gefühl in Verhältniß gesetzt. Nun können wir aber begreifen, wie eine große und innerlich reiche Persönlichkeit nach einer solchen Periode schöpferisch wirken konnte. Alle Gebiete des Lebens waren an ein Ziel geknüpft, in das Reich des Gefühls geworfen und nun konnten sie innerhalb dieser Sphäre gestaltet und auch wirklich in ihrer Eigenthümlichkeit ausgebildet werden.

In David erst trat das Gefühl und das objective gesetzliche Bewußtseyn in das Gleichgewicht, daß beide Seiten sich wirklich durchdrangen und in der Empfindung als Eins setzten. Die innre Lust am Ganzen war in ihm bis zu der äußersten Gränze erweitert, wo sie aus ihren Schwingungen nun auch ruhig in sich zurückkehren und das Einzelne pflegen konnte. Von diesem Standpunkte aus war es David auch nur möglich, an die Reformation des Cultus zu denken und den festen Mittelpunkt des Cultus zu bestimmen, woran selbst Samuel nicht gedacht hatte. Durch die Sorge für den Cultus und für die vollständige Ausführung des Gesetzes wurde die Bedeutung des Königs für das Be-

---

[1]) I. Sam. 15, 22.

wußtseyn des Volks noch erhöht. Als Gesalbter Jehova's war er schon göttlich berechtigt vor den Andern und derjenige, in welchem die lebendige Aeußerung des göttlichen Willens angeschaut wurde. Indem er aber auch das Gesetz zu Ansehn brachte und die Ausübung desselben leitete, so wurde er die Mitte, um welche sich die Besseren des Volks verbanden und in der sie die Idee des Ganzen in ihrer wirklichen Erscheinung anschauten. Für sie wurde ihr gesetzliches Leben vermittelt durch den Gehorsam, den sie dem Könige bewiesen, und der Ungehorsam gegen ihn mußte als Widersetzlichkeit gegen Jehova erscheinen. In dieser unbefangenen Weise vermittelte sich die Vorstellung von der Theokratie und die menschliche Herrschaft. Der König saß auf dem Throne Jehova's und war dessen Mittler und Stellvertreter.

Nun hören wir aber im Leben David's von vielen Kämpfen und Unruhen. Nach dem Berichte der historischen Bücher setzten sich die Leiden, die David von Saul erfuhr, in den Revolutionen fort, die seine Regierung beunruhigten und immer auf eine große Menge von Widerspenstigen schließen lassen. Das Plötzliche, mit dem die Gährungen während der Regierung David's zu so großer Ausdehnung und Bedeutung anwuchsen, weist ferner darauf hin, daß die Widerspenstigkeit immer längst im Gemüthe des Volks gelegen habe und nur auf einen Anstoß und einen Führer wartete, um hervorzubrechen. So plötzlich hervorbrechende Kämpfe, die dennoch im Grunde des Geistes und durch einen allgemeinen Gegensatz vorbereitet sind, wirken immer heftig, erwecken die Leidenschaften sogleich im Augenblick des Ausbruchs im höchsten Grade und versetzen die Gemüther in die heftigste Spannung. Die Partheien stehen sich schroff zum Kampf auf Leben und Tod gegenüber.

Diese Erscheinung erklärt sich aus der Form, in welcher die königliche Würde die allgemeine Substanz des Staats darstellte und aus den feindlichen Elementen, welche das Volksleben damals noch enthielt. David stand zwar mit

seinem höhern Bewußtseyn nicht allein, da es sich auf den Fortschritt stützte, welchen das Volksleben in der Richterperiode gethan hatte. Und wenn er auch dadurch sich über das Volk erhob, daß er in seinem Selbstbewußtseyn alles das wirklich besaß, was im Gefühl des Volks sich nur unbestimmt geregt hatte, so hingen ihm doch die Besseren an, welche in seinem Werke ihre innere Gesinnung dargestellt sahen. Der Mittelpunkt des Lebens war aber damit noch ein individueller; daß das Gesetz zur Anerkennung gekommen war und der Wille Jehova's galt, war abhängig von der Kraft und vom Einfluß dieser bestimmten Persönlichkeit David's. Es fehlte ein wirklicher Organismus von Gesetzen, welcher die Beziehung des Volkslebens zur Person des Königs vermittelt hätte. Wurde die allgemeine Bedeutung des Königs anerkannt, so war das bedingt durch die subjective Empfindung und durch die freie Ueberzeugung, daß der Wille Jehova's von dem Könige vertreten werde. Neben dieser freien Ueberzeugung und dem idealen Selbstbewußtseyn des Königs stand dann die Heeresmacht, über welche dieser als Despot verfügte, aber auch wieder nur um das zweideutige Wesen des Despotismus zu erfahren. Leistungen, welche der Person des Fürsten als solcher dargebracht werden, empfängt der Fürst, auch wenn er sich auf Zwang stützen kann, nur dann, wenn mit willkührlicher Ergebenheit seine Person als allgemeine Macht anerkannt wird. Im Fall eines innern Kampfes im Volksleben, wenn die Bedeutung seiner Person bestritten wird, sind ihm auch die Zwangsmittel entzogen und in solchen Fällen war das Heer sogleich von David abgewandt, da es aus den freien Gliedern des Volks bestand und in die Volksbewegung eingeschlossen war.

Die Parthei nun, mit welcher David Zeit seines Lebens zu kämpfen hatte, war nicht bloß eine bürgerliche Opposition und die von ihr hervorgerufenen Unruhen nicht bloß Staatsbewegungen. Sondern das Alles hatte zugleich einen religiösen Charakter und die ganze Bewegung war die von Religionskämpfen. Nothwendig war das schon

wegen der Bedeutung, welche David sich selber in seinem Selbstbewußtseyn gab und welche er auch für die Besseren unter dem Volke hatte. Für diese war er als der Gesalbte Jehova's eine Offenbarung des göttlichen Willens. Wer sich gegen ihn auflehnte, lehnte sich damit gegen den göttlichen Willen auf, wurde wenigstens vom König und seiner Parthei als ein solcher betrachtet. Nun ist aber in keinem Falle anzunehmen, daß vorsätzliche und bewußte Widersetzlichkeit gegen den göttlichen Willen die bestimmt ausgesprochene Absicht jener Aufrührer war. Sondern nur gegen die Auffassung des göttlichen Willens, welche der Fürst repräsentirte, stand man auf. Und um das Recht zum Aufstand zu begründen oder überhaupt nur zur Auflehnung getrieben zu seyn, mußte man eine andere d. h. niedere Auffassung des göttlichen Willens in sich tragen oder zu ihr abgefallen seyn. Da aber David das reinere gesetzliche Bewußtseyn vertrat, so war die Reaction gegen ihn nur bei einem Bewußtseyn möglich, welches sich noch vom Natürlichen beherrschen ließ. Jene Feinde des Königs mußten dann auch der Form des Cultus sich widersetzen, welche die Aeußerungen des religiösen Lebens an den Einen Mittelpunkt des Staats knüpfte.

Die Menge und Heftigkeit jener Kämpfe macht es gewiß, daß zu David's Zeiten neben einem Stamm von Besseren noch viele Elemente im Volksleben vorhanden waren, die dem höhern Bewußtseyn widersprachen. Die historischen Bücher berichten zwar nichts davon, daß unter David das Volk noch der natürlichen Anschauung ergeben war und Jehova im Bilde und in Privatheiligthümern verehrte. Aber es muß eine starke Neigung des Volks zu dem ungesetzlichen Wesen vorhanden gewesen seyn, da ohne sie jene Kämpfe unerklärlich sind.

Es ist uns jetzt erlaubt, den davidischen Ursprung einer großen Anzahl von Psalmen, nämlich der sogenannten Klagpsalmen, mit Bestimmtheit zu behaupten. Die Art und Weise, wie in ihnen David sich und seine Sache zu den Gegnern in Verhältniß setzt, entspricht durchaus und ausschließlich der

Stellung, welche er in seinen geschichtlichen Kämpfen einnahm und einnehmen mußte. Sich und die gerechte Sache d. h. die Anerkennung Jehova's setzt er als schlechthin Eins; wenn er leidet, so leidet auch die Sache, diese geht mit ihm unter und mit seinem Siege wird auch die Sache gerechtfertigt. So konnte nur ein leidender Held in einer Zeit sprechen, als die Idee im wirklichen Volksleben gegen die feindlichen Mächte noch nicht sicher gestellt war. Die Propheten litten und kämpften auch, aber nicht in der Form, daß sie die Anerkennung der Sache zu der Geltung ihrer Person in dieß Verhältniß setzten. Die Sicherheit ihres Bewußtseyns beruhte vielmehr schon auf dem Gedanken eines festen wenn auch noch nicht wirklich erschienenen Reiches der Idee und auf einem unverwüstlichen Kern im Volke, welcher zum Träger der Idee in allen Stürmen aufbewahrt bleibe. Die Qual und der Schmerz aber, welcher in David's Klagpsalmen sich äußert, war nur möglich, wenn in einer großen Persönlichkeit das reinere Bewußtseyn sich darstellte, durch deren Energie sein Bestehen erhielt und von einer bedeutenden Uebermacht feindlicher Elemente bekämpft wurde. Die Anstrengung aber, mit der das höhere Bewußtseyn in den Kämpfen des Dichters sich durchsetzt, beweist, daß der Feind das ungesetzliche Wesen und das natürliche Bewußtseyn war.

Die Stellung David's in seinem Zeitalter könnte nun dem zu widersprechen scheinen, daß damals das Gesetz in objectiver Form als geschriebenes Gesetz schon gegeben seyn solle. Denn betrachtet David die Lage der Dinge so, daß mit seinem Untergange oder Sieg auch das entsprechende Schicksal seiner Sache herbeigeführt werde, so könne doch die Sache noch nicht in der gesicherten Existenz des Buchstabens da gewesen seyn. Dieser Schluß würde aber das Wesen dieser Kämpfe und ihren eigentlichen Hintergrund ganz verkennen. Besonders darf man sich nicht auf das Beispiel des christlichen Kämpfers berufen, daß dieser immer sicher sey, in der Schrift würde die Ueberlieferung der Wahrheit immer erhalten werden, und daß er durch diesen Ge-

danken von aller Verzweiflung befreit werde. Es ist wirklich nicht der Buchstabe der Schrift, worauf sich die Ruhe und Besonnenheit des Christen gründet, sondern das Bewußtseyn, daß die Idee ihre Wirklichkeit in sich selbst trage und von dieser nie verlassen werden könne. Das Gesetz aber ist noch nicht die Idee d. h. der Begriff in Einheit mit der Wirklichkeit. Es ist erst der abstracte Begriff, der noch nicht zur Realität gelangt ist und erst ausgeführt werden soll. Im Kampf des gesetzlichen Bewußtseyns handelt es sich daher nicht um das Unlebendige, um das an sich gegebene Princip, sondern um das, was vom Begriff schon ausgeführt ist, in dem wirklichen Geiste lebt und vorhanden ist. Dieses wirkliche Leben des Begriffs im Geiste ist aber etwas Höheres als das nur an sich gesetzte Gebot. Um dieses höhere Leben des wirklichen Geistes handelt es sich in jenen Kämpfen des gesetzlichen Standpunkts, das ist der Hintergrund, an welchen sich der Streiter anlehnt, wogegen der Buchstabe als solcher erblaßt und für die Reflexion weder Kraft besitzt, noch ertheilen kann. Und wenn jenes Leben auch noch nicht die ganze Fülle des Begriffs in sich verarbeitet hatte, so hatte es doch die Geltung von dessen gesammtem Umfange, weil der Begriff erst in jener Form des Geistes wirklich lebendig war [1]).

---

[1]) Uebrigens läßt sich auch in der christlichen Kirche eine ähnliche Erscheinungsform des Kampfs nachweisen. Das Heftige der Streitigkeiten, in denen sich das Dogma bildete, war auch darin begründet, daß es sich um einzelne dogmatische Bestimmungen handelte und in diesen zugleich um das Wesen des Christenthums. Das Selbstbewußtseyn ferner, welches für jene Bestimmungen kämpfte, stand auch subjectiv höher als der unmittelbare Buchstabe und dessen einfache Annahme und nicht bloß aus der Schrift erhielt es seine Kraft, sondern aus der tiefern Entwicklung, in welche der Geist der Gemeinde eingegangen war. Die bestimmte Reflexion auf die Schrift als Ganzes entstand in der Kirche erst dann, als die einzelnen dogmatischen Bestimmungen bis zur Totalität des Systems durchgearbeitet waren, nämlich in der Zeit der Reformation. Da erhielt die Schrift selbst erst ihre Bedeutung und wußte man, was man an ihr habe.

David hat seine lyrischen Gedichte gewiß auch selbst aufgeschrieben. Das Genie geht nicht so sorglos mit seinen Werken um und hat eine viel zu begründete Liebe zu ihnen, als daß es sie nicht aufschreiben sollte. Auch um die Bestimmtheit der Gestaltung zu erreichen, muß der Dichter zum Griffel greifen. Durch die äußere Objectivität, welche sein Werk im Schreiben gewinnt, setzt er sich erst vollständig mit seinen innern Gefühlen, Ahndungen und Erregungen auseinander. Die Eigenthümlichkeit der hebräischen Poesie forderte aber ganz besonders die Schrift. Daß die Anordnung der sich entsprechenden Glieder, der Parallelismus, im Gedächtniß und in der mündlichen Ueberlieferung sich sonst leicht verschieben und eine andre Gestalt annehmen mußte, darauf brauchen wir uns nicht einmal zu berufen. Selbst der Dichter konnte den Parallelismus für sich nur durch die Schrift befestigen, sonst hätte er selbst im ersten Augenblick nach der Conception über die Anordnung der Glieder unsicher seyn müssen. Endlich waren ja die Gedichte für das Allgemeine bestimmt. Freilich dichtete der Verfasser nicht mit dem reflectirenden Vorsatze, nur um dem Volke oder der Gemeinde ein Gedicht zu geben, sondern zur Production fühlte er sich unmittelbar getrieben. Aber er weiß doch zugleich, daß er nicht nur subjectiv in seinem Werke sey und vielmehr einen Ausdruck des allgemeinen Bewußtseyns im Gedichte gebe. Wo nun noch dazu die Kunst religiös ist, also das allgemeine religiöse Bewußtseyn ausdrückt, da weiß sich der Dichter im Augenblick des Schaffens als Glied der Gemeinde und er will auch, daß diese Beziehung des Werks zum Ganzen wirklich eintrete.

Wahrscheinlich sang die Gemeinde diese Lieder bei den Festversammlungen, wenn sie sich vor dem Heiligthum vereinigte. Der lyrische Gesang bildete die Vorbereitung zum wirklichen Gottesdienst, nämlich zum Opfercultus. Dem widerspricht keineswegs der Inhalt der meisten davidischen Psalmen, daß sie sich gewöhnlich im Gedanken des Kampfes mit den Feinden bewegen. Dadurch waren sie gerade der einzig

angemessene Ausdruck des Bewußtseyns, welches die Besseren, den Kern der Gemeinde verband. Im davidischen Zeitalter hatte sich der Gedanke Jehova's noch nicht in die Anschauung der einzelnen göttlichen Eigenschaften auseinandergelegt, nur wenige Ansätze dazu finden sich dort. Das Gottesbewußtseyn vermittelte sich vielmehr in den einzelnen geschichtlichen Erlebnissen und besonders im Kampfe mit dem Gegensatz, mochte dieser ein innerer im Volke oder der äußere gegen die Völker seyn. Dieser Kampf war die Sphäre, in welcher die Gemeinde damals lebte und webte und der Beziehung Jehova's auf sie selbst sich bewußt wurde. Solche Psalmen, die aus dem Kampf hervorgingen, mußten daher für die Gemeinde die lebendigste Bedeutung haben. An ihnen erbaute und stärkte sie sich für ihre eignen Kämpfe.

Das Verhältniß, welches sich David zur gerechten Sache gibt, daß er ihren Sieg oder Untergang an das Geschick seiner Person knüpft, diese persönliche Haltung steht zum Gemeindebewußtseyn nicht im Gegensatz und machte es diesem nicht unmöglich, sich in jenen Psalmen wiederzufinden. Die Gemeinde hatte selbst noch nicht den Bestand gewonnen, daß sie ihre Idee als ihrer selbst sicher hätte wissen können. Sie kämpfte noch um ihre eigne Existenz gegen das Feindselige, was sie von innen und von außen bedrohte. Sie war die Gemeinde erst in ihrem Werden und sie hatte also ihr Nicht-Seyn immer als einen furchtbaren Feind an ihr selbst.

Es ist noch ein Kriterium zu erwähnen, welches für die verständige Betrachtung hinreicht, die Aechtheit der davidischen Psalmen wenigstens zweifelhaft zu machen. Nämlich die speciellen Angaben des Anlasses in den Ueberschriften und der allgemeine Inhalt der Psalmen selbst ständen nicht in einem innern nothwendigen Verhältnisse. Dort wird eine ganz bestimmte Begebenheit, etwa eine Rettung aus einer einzelnen Gefahr angegeben, hier finden wir allgemeine Gedanken über das Verhältniß der sich entgegengesetzten Partheien und über die Beziehung, die sich Jehova zu ihnen gibt. Dieser Widerspruch beruht aber

auf der Natur des religiösen Gefühls und der Andacht. Die Empfindung, so sehr sie von dem unmittelbaren Eindruck des Objects ausgeht, kann doch nicht umhin, weil sie nicht die nüchtern-verständige Reflexion ist und es nicht zu einem historischen Bericht kommen lassen kann, ihren einzelnen Ausgangspunkt zu verallgemeinern. In dem Einen Schmerz, den ein Subject in religiösen Kämpfen leidet, fühlt es sogleich den Schmerz, den jene Kämpfe überhaupt über den Vertheidiger der Wahrheit verhängen. In den einzelnen Feinden oder Partheien, welche das für die gerechte Sache streitende Subject angreifen, sieht es nicht nur einzelne Individuen, sondern es sieht und beklagt in ihnen den weltlichen Gegensatz des Bösen überhaupt und sie werden ihm Repräsentanten dieses Gegensatzes. Bittet der Leidende Gott um Hilfe, so wendet er sich an seine ewige Gerechtigkeit und fleht er in Einemmale, Gott möge ihm und in ihm der gerechten Sache zum Recht verhelfen. Wenn ferner der Gerettete für den göttlichen Beistand dankt, so fällt ihm seine persönliche Rettung mit der Rechtfertigung der guten Sache zusammen. Auf diesem allgemein-geistigen Boden erhebt sich der Dank zur Betrachtung und zum Preis des ewigen Gesetzes, nach welchem Gott die Bewegungen der Geschichte ordnet und regelt [1]). In seiner persönlichen Erfahrung erkennt der Fromme die Offenbarung eines allgemeinen Verhältnisses. Aus dieser allgemeinen Form der Andacht wird uns auch der große Fortschritt des religiösen Selbstbewußtseyns erklärlich, den wir in den davidischen Psalmen finden werden. Alle einzelnen religiösen Beziehungen werden zu allgemeinen, in den besondern Seiten des Cultus wird ihre universelle Bedeutung herausgefühlt und in der

---

[1]) Daher in den Psalmen durchgehends der zweite Modus des Verbum, wenn das bleibende und der göttlichen Gerechtigkeit angemessene Verhältniß Jehova's zu den Seinigen und zu den Widersachern derselben geschildert wird. Jener Modus bezeichnet dann die Norm und das Princip, nach dem Jehova immer verfährt.

Selbstbetrachtung des Subjects werden die einzelnen Aeußerungen des Innern auf ihren allgemeinen Hintergrund zurückgeführt. Der Schmerz über ein einzelnes Vergehen wird zur schmerzlichen Erfahrung aller frühern Sünden und endlich zur Klage über die Sündhaftigkeit überhaupt.

Die Andacht also negirt den besondern Ausgangspunkt, nimmt ihm seine Zufälligkeit und läßt ihn aufgehen in das reine Gefühl der Beziehung auf Gott. Zu diesem Erklärungsgrund des allgemeinen Charakters der Psalmen können wir noch eine andre Seite am subjectiven Verhältniß des Dichters zum Ausgangspunkt hinzufügen. Es ist eine gewöhnliche Voraussetzung, daß ein Psalm unmittelbar in der Lage gedichtet sey, auf die er sich bezieht und der er seinen Ursprung verdankt. Das ist aber meistens schlechthin unmöglich. Bei Psalmen, welche von der Betrachtung der Natur ausgehen [1]), wird nach jener Voraussetzung behauptet, die Frische der Schilderung, die kräftige Haltung und die Raschheit des Ganges schließe den Mangel eines Objects aus und verbiete die Annahme einer verspäteten Abfassung. Es läßt sich aber wohl begreifen, daß beim Anblick einer Naturerscheinung der dichterische Funke sich entzünden, aber nicht wie er sich dabei zu einer künstlerischen Gestalt ausbilden kann. Denn in der Anschauung ist der Geist in das Object versenkt, seine Selbstthätigkeit ist aufgehoben und was sich in ihm regt, sind nur die Eindrücke, welche das Object in ihm hervorruft. Zur künstlerischen Production wird erfordert, daß der Gegenstand nach seiner äußern Erscheinung von dem Subjecte hinweg und zurückgetreten sey. Der Geist muß in sich wieder einkehren und aus seiner Innerlichkeit d. h. aus der Erinnerung und aus der Reproduction das Object in sich wieder beleben. Und da kann sich ein Dichter jahrelang mit einem Eindruck herumtragen, innerlich beschäftigen und ihn dann erst zur vollendeten Sprache bringen. „Verspätet" ist deshalb die Abfassung nicht zu nennen; auch

[1]) Wie z. B. Ps. 29.

spät kam sie zur rechten Zeit, als sie nämlich durch das innere Wachsthum der auftauchenden und zurücksinkenden und wieder von neuem hervorbrechenden Gedanken reif geworden war. Hieraus erklärt sich auch die Frische und Kraft der Schilderung, ohne daß wir anzunehmen brauchten, das Object habe so eben noch in seiner ganzen Aeußerlichkeit vor dem Dichter gestanden. Denn es lebte in diesem ein höheres, nämlich ein geistiges Leben fort und konnte somit auch der Darstellung alle Schönheit des wirklichen Lebens mittheilen.

Dasselbe Gesetz der dichterischen Production gilt auch von den Psalmen, die sich auf die Bewegungen und Kämpfe der Geschichte beziehen. Mitten im Kampfe mit den Leidenschaften der Welt oder gar im Augenblick der Niederlage dichtet man nicht. Wo soll in der Spannung der Partheien die Ruhe herkommen, die nöthig ist, um auch nur Eine Empfindung, Ein bestimmtes Gefühl für sich gewähren zu lassen und es zu einem reinen, abgerundeten Abdruck zu bringen? Der höher gestellte Geist besitzt zwar auch im Kampfe noch die Ruhe der Betrachtung. Aber er gebraucht sie gerade für die Leitung und geistige Beherrschung des Kampfes. Die Wirklichkeit des Lebens nahm hier alle Kräfte des Geistes in Anspruch. Der Schmerz über einen Sieg der Ungerechtigkeit z. B. mußte den Hebräer in jenen Kämpfen zur Zeit David's in dem Maaße erschüttern und zermalmen, die Erhebung des Geistes zur neuen Zuversicht mußte mit so heftiger Macht eintreten, und den Kämpfenden zu neuer Anstrengung ermuntern, daß in dem Augenblick für die Abfassung eines Gedichtes keine Stätte übrig blieb. Erst wenn der Schmerz dieser Anstrengung gelindert war und in der Erinnerung fortdauerte, konnte er dichterisch reproducirt werden und zwar konnte es mit aller Frische des ersten Eindrucks geschehen noch leichter als bei Psalmen, die von der Naturanschauung ausgehen. Denn rein geistige Erfahrungen wurzeln tiefer ein und vermögen den Geist länger und gründlicher zu beschäftigen.

In diesem innerlichen Leben der Subjectivität liegt der Grund von dem allgemeinen Charakter der Psalmen. Wenn der Kampf beruhigt ist und in die Erinnerung zurückfällt, so verliert er seine empirische besondere Form. Er klingt in den geistigen Schwingungen nach, welche von der Punktualität des Anlasses ausgehen und den gesammten Umfang des Geistes endlich einnehmen. Die Gegensätze, in denen sich der Kampf bewegte, werden aus ihrer individuellen Form zu allgemeinen Factoren und die specielle Offenbarung der göttlichen Hülfe zu ihrem ewigen Gesetz vereinfacht. Und dasselbe geschieht auch mit den rein innerlichen Erfahrungen des Geistes und mit den einzelnen Formen des Cultus. Haben sie einmal die Subjectivität gefunden, die ganz von ihnen ergriffen ist und die sich ihnen mit der ganzen Kraft der Seele hingiebt, so werden sie mit der allgemeinen Form ihrer Wohnstätte in Uebereinstimmung gesetzt und sie gewinnen eine neue Bedeutung oder vielmehr die allgemeine Kraft, die ihnen in ihrer empirischen Einzelnheit nur an sich zu Grunde lag, ist jetzt ihrer äußern Schranke entbunden und zu freier Bewegung hindurchgedrungen.

Ueberhaupt ist der Standpunkt der davidischen Psalmen, wie es der Lyrik eigen ist, der der allgemeinen Subjectivität, welche auch in den objectiven Bestimmungen, die sie sich gegenüberstellt, nicht abstract das Andre ihrer selbst besitzt, sondern darin sich selbst und ihre eigne Bestimmtheit empfindet und genießt. Auch wenn die göttlichen Eigenschaften gefeiert werden, so wird in deren Preis die Subjectivität ihres innern Wesens gewiß und objective Bestimmungen über die Natur Gottes sind nur so weit ausgebildet, als die Subjectivität sich des Reichthums ihrer innern Mächte bewußt geworden ist und die Beziehungen zwischen ihrem unmittelbaren Leben und ihrem Begriff erweitert sind. Soll daher der Gehalt der davidischen Psalmen in seiner Wichtigkeit als geschichtliches Moment in der Entwicklung des hebräischen Geistes erkannt werden, so kann es durchaus nicht die Aufgabe seyn, ihn auf einige objective dogmatische

Bestimmungen zu reduciren. So würde nur eine leere Allgemeinheit gewonnen werden, die eigenthümliche Bedeutung jenes Standpunkts ginge verloren und das reiche Leben der Subjectivität, die hier den Mittelpunkt bildet, würde in einer kahlen Reflexion zusammenschrumpfen und ganz verschwinden. Der Geist, der sich in den davidischen Psalmen ausspricht, ist vielmehr als das zu begreifen, was er in Wirklichkeit ist, als das Selbstbewußtseyn, welches sich in seiner Tiefe erfaßt hat und welches weiß, daß sich um seine Mitte Himmel und Erde bewegen. Nehmen wir auch in der folgenden Darstellung vom Begriff der Gottheit den Ausgangspunkt, so wird sich selbst hier schon zeigen, daß die Subjectivität in diesem allgemeinen Hintergrunde die Unendlichkeit ihres Innern ausgebreitet hat. Ihr wirkliches geschichtliches Leben zieht seine Kraft allein aus diesem Hintergrunde und unterscheidet sich von demselben nur noch deshalb, weil es in der empirischen Erscheinung im Kampf und in den Widersprüchen der endlichen Mächte zertheilt ist.

§. 43.

Der Begriff der Gottheit.

Die Lebendigkeit des Gefühls, das sich in den Psalmen zur Darstellung bringt, bedarf nicht mehr der Reflexion darauf, daß Gott ist und daß er der Eine ist. Das Werk des Gesetzes, welches als objectives Gebot sich seinem Gegensatz noch entgegenstellen muß, ist für die unmittelbare Gewißheit nicht mehr nöthig. So gewiß das Selbstbewußtseyn sich als allgemeines und als Monas weiß, so gewiß ist ihm die Einheit und Allgemeinheit seines Gottes. Der Dichter hat wohl mit solchen zu kämpfen, welche in ihrem Herzen sprechen: es ist kein Gott; aber ihnen gegenüber tröstet er sich nicht nur am Seyn Gottes, das ist für ihn vielmehr einfache Voraussetzung, welche ruhig und unerschütterlich seinem Bewußtseyn zu Grunde liegt. Vielmehr an die Erfahrung hält er sich, daß Gott bei dem Geschlecht der Gerechten sey und seinen Zweck in der Geschichte immer aufrecht erhalte.

Auch der Gedanke der Schöpfung bildet eine Voraussetzung, deren Production den Geist nicht mehr beschäftigt. Das Selbstbewußtseyn hat sich aus der Abhängigkeit von den natürlichen Mächten herausgezogen, weiß sich als frei von ihnen und kann durch sie nicht mehr bestimmt werden. Das Natürliche ist in der Freiheit des Willens ideell gesetzt, und daß es so ist, schaut nun der Geist in der Idealität Jehova's an. Diese hatte für das gesetzliche Bewußtseyn noch die einfache Form der Macht, welche das getheilte Seyn des Endlichen setzt und es in ihrer Allgemeinheit wieder abstract als nicht-seyend aufhebt. Es war noch ein gewaltsamer Proceß, in welchem der Gedanke dieses Setzen und Aufheben des natürlichen Seyns vollzog. Für die dichterische Anschauung wird diese Gewaltsamkeit noch nicht durch ein höheres Princip überwunden, aber doch wenigstens gemildert, indem die Bewegung der Natur, wie sie ihre Endlichkeit aufhebt, als ihr innerer Kreislauf und als ihre eigene Bestimmtheit betrachtet, ja als ihre freie That angeschaut wird. Die Natur tönt für den Dichter, ihr Klang geht durch alle Lande bis an der Welt Ende und ein Tag ruft dem andern zu, wie die Nacht der folgenden. Der Inhalt dieses Rufes und der Stimme, welche durch das Universum hindurchgeht, ist die Herrlichkeit, zu welcher die Macht verklärt ist [1]). Von dieser unterscheidet sich die Herrlichkeit nämlich dadurch, daß sie nicht nur das Endliche in ihre Idealität aufhebt, ihm seine Selbstständigkeit nimmt, sondern es auch wirklich gelten läßt als Zeugen der Offenbarung. Für die Herrlichkeit ist der wechselseitige Uebergang des Seyns und Nichtseyns bis dahin fortgebildet, daß das Natürliche nur seine starre Festigkeit verliert, zum Schein des göttlichen Willens wird und in seiner lautern Durchsichtigkeit die freie Selbstbestimmung Gottes durch sich hindurchscheinen läßt. Von Seiten Jehova's ist dieser Klang der Natur, weil seine Herrlichkeit hindurchtönt, seine

[1]) Ps. 19. 2—5.

eigne Stimme. Wenn sie mit Macht geht, dann erschüttert die Stimme Jehova's das Natürliche, sie läßt den Libanon hüpfen wie ein Kalb und die Wüste läßt sie erzittern [1]). Der Verstand, der sich nur an den empirischen Ausgangspunkt dieser Anschauung hält, zieht daraus die Abstraction ab, daß Jehova hier als „Donnergott" vorgestellt werde. Wenn auch die mächtige Erscheinung des Gewitters für die Vorstellung von der Stimme Jehova's den Anlaß gegeben hat, so ist jene Vorstellung doch zu so geistiger Allgemeinheit fortgeschritten, daß sie Jehova nicht bloß als den Herrn des Donners zum Inhalte hat. Außerdem bliebe auch noch zu erklären, woher es kam, daß die einzelnen Seiten des Gewitters gerade im Donner zusammengefaßt wurden und dieser die Würde erhielt, die Stimme Jehova's zu seyn. Alles das kann nur aus der Bedeutung des Klangs erklärt werden. Im Klange erzittert das Materielle, die starre Ruhe und Einfachheit, in der es an seine Schwere gebunden ist, wird aufgehoben und sein gleichgültiges Außereinanderseyn negirt. Die im Materiellen verschlossene Seele schwingt sich gleichsam frei aus ihren Fesseln hervor und offenbart sich als die Idealität des Körpers. Klingt daher die Natur, so erzittert sie in sich selbst, aus ihrer trägen Starrheit, wo die einzelnen Theile selbstständig neben einander liegen, wird sie aufgeschüttert und verliert die Festigkeit ihrer Materialität. Wenn der Klang dann im Unterschied von der äußern natürlichen Erscheinung festgehalten wurde, so erschien er leicht als eine ihr überlegne Macht und als geistige Bestimmtheit, welche in selbstständiger Thätigkeit das Natürliche ideell setze. Und was konnte da der Klang anderes seyn als der Preis der göttlichen Herrlichkeit oder die Stimme Jehova's, die in die Natur hineinruft, sie erzittern macht und darin offenbart, daß das Natürliche kein eigenes Bestehen habe? Diese doppelte Auffassung des Klangs ergab sich einfach aus der Verschiedenheit des Ausgangspunktes. Entweder drang er

---

[1]) Ps. 29.

aus der Bewegung der Natur selbst hervor und verkündigte die Herrlichkeit Gottes oder als die Stimme Jehova's brauste er in die Natur hinein, um sie an ihre Endlichkeit zu mahnen.

Das hebräische Bewußtseyn bedarf noch der Natur, um von ihr aus sich zum Gedanken Jehova's zu erheben. Doch ist es ihm schlechterdings unmöglich, nur in der Anschauung der Natur stehen zu bleiben und aus der Negation der Selbstständigkeit des Natürlichen die Gewißheit von seinem Gotte sich zu vermitteln. Wenn es einmal den endlichen Ausgangspunkt im Gedanken Jehova's ideell gesetzt hat, so erfaßt es die höhere geistige Bestimmtheit, in welcher Jehova der Gott der Gemeinde ist, und die Betrachtung der Offenbarung in der Natur erhält erst ihren Abschluß in dem Nachsinnen über die göttliche Offenbarung im Gesetz und in den Verhältnissen der Gemeinde [1]). Daß vor Jehova die natürlichen Mächte keinen Bestand haben und sich auflösen, ist für die höchste Spitze der göttlichen Offenbarung, die sich im geistigen Zweck darstellt, nur die in die Erscheinung fallende Basis ihrer Sicherheit oder das natürliche Abbild von dem Triumph des geistigen Zweckes in den geschichtlichen Kämpfen. Wenn dem Gerechten Jehova von seinem himmlischen Thron zur Hülfe kommt und die Schaar der Feinde zerstreut und vernichtet, dann wankt und erbebt die Erde, die Grundvesten der Berge erzittern und die Tiefe des Meeres deckt sich auf [2]).

Auf dem Standpunkte des Gesetzes ist die Heiligkeit Jehova's noch eine Erscheinungsform der Macht und bezieht sich auf die Totalität des Natürlichen; aber die Macht ist sie, welche das Natürliche nicht bloß nach seinem unmittelbaren Seyn negirt, sondern nach der Seite, wie es für den Willen und für die Freiheit des Selbstbewußtseyns Bedeutung hat und sich als geistige Substanz geltend zu machen strebt. In seiner Heiligkeit läßt Jehova das Natürliche nicht als herrschendes Element in die Innerlichkeit

---

[1]) Ps. 19, 8—15. Ps. 29, 11. [2]) Ps. 18, 4—20.

seines Willens eindringen, denn seine Idealität würde dadurch befleckt und verunreinigt, und von den Seinigen fordert er gleichfalls, daß sie dem Natürlichen in ihrem Willen keine Macht einräumen sollen. Man hat gefragt, ob im A. T. die Heiligkeit Jehova's wie man es ausdrückt „im moralischen Sinne d. h. als Lauterkeit und Erhabenheit des Willens und als Wohlgefallen an dem Guten und Reinen allein" gefaßt werde und es für den ganzen Umfang des alttestamentlichen Bewußtseyns geläugnet. Die Heiligkeit Jehova's bezeichne für dieses nur, daß er „abgesondert überhaupt, erhaben in Kraft und verehrungswürdig" sey [1]). Schon im Gesetz aber ist die Heiligkeit die Rükkehr des Willens in sich selbst aus der Reflexion auf das Natürliche. Daß sie hier wie im Verbot der Befleckung durch natürlichen Genuß oder durch heidnische Sitte noch in Beziehung auf die natürliche Substanz gefaßt werde, daran darf man nicht Anstoß nehmen, da diese unmittelbar als geistige Macht des Besondern gilt und der Wille, der sich aus ihr zurückzieht, sich in seiner allgemeinen Idealität zusammenfaßt. Das ist nur der Mangel an der gesetzlichen Auffassung der Heiligkeit, daß der Gegensatz, welchen diese aufzulösen hat, ein äußerer ist und der Feind draußen im Natürlichen liegt. In den Psalmen ist dagegen ein bedeutender Fortschritt eingetreten. Der Feind liegt nicht mehr außerhalb des wirklichen Willens, sondern in diesem selbst und der Gegensatz, den die Heiligkeit zu ihrem Inhalte hat, ist die Allgemeinheit und die Einzelnheit des Willens. Indem das Subject den Kampf dieses Gegensatzes in sich trägt, so weiß es sich selbst im Widerspruch mit seinem allgemeinen Begriff und stellt es sich diesem als einzelnes Individuum gegenüber, denn in seiner wirklichen Zuständlichkeit ist es fern davon, ihm zu entsprechen, und hat es durch die That sich mit ihm entzweit. So, in seiner losgerissenen Einzelnheit fürchtet das Subject vom

---

[1]) Vergl. z. B. Baumgarten-Crusius, Grundzüge der biblischen Theologie. S. 208—209.

Moment der Allgemeinheit erdrückt und dahingerafft zu werden, vergebens versucht es, sich selbst festzuhalten und zu behaupten, seine Kräfte vergehen in diesem erfolglosen Bestreben, es gibt sich nun freiwillig der Macht des Allgemeinen preis und erhält in der Einheit mit diesem seine Ruhe und Freudigkeit wieder. Für das Bewußtseyn, welches in diesem Kampfe steht, fällt das Moment der Allgemeinheit in Jehova. Der göttliche Wille als der heilige steht dem subjectiven Willen gegenüber, der für sich eigne Macht besitzen wollte. An dir allein habe ich gesündigt, sagt der Gefallene zu Jehova [1]). In objectiver Beziehung sagt er damit nichts Neues, was nicht schon auf dem gesetzlichen Standpunkte gegeben wäre. Denn auch hier ist jedes einzelne Vergehen eine Verschuldung gegen den göttlichen Willen. Aber für die subjective Empfindung ist mit jenem Ausspruch doch ein neues Moment aufgegangen. Im Gesetz ist die Allgemeinheit des göttlichen Willens noch auseinandergegangen und verborgen in der Menge der einzelnen Gebote, sie selbst ist in der Reinheit ihrer Form noch nicht zu wirklicher Bedeutung gelangt. Jetzt aber hat sie sich der Innerlichkeit des Subjects bemächtigt. Dieses fühlt sich betroffen und überrascht von der Gewalt, welche sich in allen einzelnen Vergehungen ihm gegenüberstellt; es schreit vor Unruhe seines Herzens [2]), es strengt sich zwar an, die Reflexion auf den allgemeinen Willen Jehova's zurückzuhalten und will sein Vergehen verschweigen, aber da verschmachten seine Gebeine durch sein tägliches Heulen [3]). Es kann sich seine Lage nicht verbergen, wo es dem vernichtenden Zorn Jehova's preisgegeben ist [4]), und seinen Untergang kann es nur zurückhalten, indem es freiwillig an Jehova sich hingibt. Der göttliche Wille bedeckt dann die Missethat und hebt sie in einem ruhigen Proceß auf, welcher nicht zugleich die Person des Sünders vernichtet [5]). Denn nur damals noch, als dieser die Sünde

[1]) Ps. 51, 6. [2]) Ps. 38, 9. [3]) Ps. 32, 3. 4. [4]) Ps. 6, 2.
[5]) Ps. 32, 1.

nicht eingestand und als er an sich festhielt, hatte er sich in seiner Vereinzelung für das Allgemeine selbst hingestellt und durch die Strafe mußte ihm diese falsche Stellung genommen werden. Durch das freiwillige Bekenntniß seiner Schuld hat aber das Subject sich selbst von seiner Einzelheit abgelöst, es ist im Gedanken des göttlichen Willens zur Gewißheit seiner selbst gelangt und in der Vergebung erhält das Ich sich selber in einer höhern Bestätigung zurück. Die Heiligkeit Jehova's ist die Bewegung in diesem Gegensatze des allgemeinen und des einzelnen in sich verschlossenen Willens. Als freie Allgemeinheit ist der göttliche Wille die Macht über den einzelnen, sobald dieser sich in sich verschlossen hat. Strafende Macht ist er und im Zorn hebt er den Gegensatz auf, wenn das Ich in seiner Verschlossenheit sich selbst genug ist. Die Macht der Vergebung ist er und in gnädiger Weise löst er die Spannung, wenn das Ich sich in sich vertieft, um sich selbst schlechthin von sich abzustoßen und in sein Gegentheil, in die Idealität des göttlichen Willens zu entäußern. Beide Seiten des Gegensatzes sind durch diese Bewegung bis dahin fortgebildet und verklärt, daß sie beide in reiner Allgemeinheit sich gegenüberstehen. Der göttliche Wille ist in jeder einzelnen Bestimmtheit, in den besondern Geboten, als der allgemeine gewußt und das Ich betrachtet seine Sünde nicht nur als eine zufällige Erscheinung, von welcher sein allgemeiner Hintergrund nicht wesentlich berührt würde, sondern es weiß sich ganz in seiner That und in dieser eine Erscheinung seiner allgemeinen Sündhaftigkeit [1]). Die Inhaltsbestimmung der göttlichen Heiligkeit ist dadurch zu ihrem größten Reichthum fortgebildet, in ihrer concreten Allgemeinheit nimmt sie den gesammten Umfang des Ich, welches sich selbst in seiner Absonderung nicht ertragen kann, als Opfer an und belebt es zu einem sichern und festern Geist.

Außer dem Kampf in seinem Innern hat das Subject, welches sich als göttlichen Zweck weiß, noch einen Kampf

---

[1]) Ps. 51, 7.

nach außen gegen seine Feinde zu bestehen, welche zugleich die Gegner der guten Sache sind und der göttlichen Offenbarung ihre Anerkennung entziehen. Dieser Gegensatz hat die Bewegung der Partheien innerhalb der Gemeinde selbst und die Kämpfe mit den Völkern zum Inhalte und gelöst wird er durch die *Gerechtigkeit* Jehova's [1]). In ihr gibt Jehova den Seinigen den Sieg und vernichtet er die Feinde derselben, denn sie enthält die doppelte Reflexion in sich, die gnädige und heilbringende Beziehung auf den Frommen und die strafende Beziehung auf die Widersacher desselben. So nennt der Dichter Jehova seinen Gerechtigkeits-Gott [2]), denn immer habe er ihn als Befreier von der Macht der Bösen kennen gelernt. Leite mich in deiner Gerechtigkeit um meiner Feinde willen, bittet der Fromme, wenn er für das Gesetz und für die Anerkennung Jehova's kämpft [3]). Denn die Gerechtigkeit gleicht das widersprechende Schicksal der Frommen und der Gottlosen aus, sie führt die Frommen aus Unglück zum Glück und zur Ruhe zurück und das Glück der Bösen läßt sie untergehen. Für den Leidenden ist der Beweis der göttlichen Gerechtigkeit Gnade [4]), aber diese vermittelt sich für ihn durch den Untergang seiner Feinde.

Der Gedanke der Gerechtigkeit zeigt recht deutlich, wie die Bestimmtheit des göttlichen Wesens im A. T. immer in der Beziehung auf den Gegensatz gefaßt wurde. Sie ist gerade die besondere Bestimmtheit, in welcher Jehova die geschichtlichen Kämpfe leitet, in welche das Volk verwickelt wurde. Sobald in diesen Kämpfen das Volk als die Erscheinung des göttlichen Zweckes in Noth gerieth und die Feinde triumphirten, so schien die Verheißung des göttlichen Schutzes ihre Festigkeit zu verlieren, im Unglück der Gemeinde drohte der Bestimmtheit des göttlichen Willens, der dieses Volk als seinen Zweck setzte, selbst Gefahr. Dagegen mußte —

---

1) צֶדֶק, צְדָקָה. 2) Ps. 4, 2. 3) Ps. 5, 9.

4) So wird in den Psalmen צְדָקָה öfter mit חֶסֶד parallel gesetzt. Z. B. Ps. 17, 5. 15.

das schien schlechthin nothwendig und auf diesem Gedanken beruhte die Sicherheit des religiösen Bewußtseyns — mußte der göttliche Wille seinen Ernst beweisen, daß er wirklich den Inhalt seines Willens nicht untergehen lassen wolle, er mußte der guten Sache den Sieg verleihen und die Feinde stürzen, und er thut es in seiner Gerechtigkeit, welche ihn auch nothwendig dazu verpflichtet.

Die Kämpfe der Richterperiode und die kriegerischen Unternehmungen David's hatten die Empfindung des Gegensatzes, in welchen schon das Gesetz die Gemeinde zu den Völkern gestellt hatte, belebt und der Gerechtigkeit Jehova's ihren allgemeinen Umfang gegeben. Diese zieht auch die Heiden in den Kreis ihrer Offenbarung und zwar nicht nur, wenn die Gemeinde mit ihnen wirklich Streit geführt hatte, sondern auch der Kampf ihrer innern Gegensätze und die Lösung desselben ist eine Angelegenheit, welche für die Völker von Bedeutung ist. Denn ist der Zwist in der Gemeinde gelöst, so steht diese auch nach außen kräftiger da und ist sie für die Völker ein Zeugniß der göttlichen Gerechtigkeit. Wenn Jehova mit den Widersachern des Frommen ins Gericht geht, so sollen auch die Völker sich um den göttlichen Richterstuhl versammeln und die Entscheidung in der Sache des Gerechten vernehmen [1]). Denn es handelt sich um die Entscheidung eines allgemeinen Princips, ob das Gute oder Böse die Oberhand haben solle. Das erscheint als eine universelle Sache, welche die ganze Welt angehe. Oder gibt Jehova in einem einzelnen Fall einen Sieg über ein heidnisches Volk, so sollen die Völker überhaupt seine Thaten vernehmen. Verkündiget unter den Heiden sein Thun, sagt der Dichter [2]). Es ist zwar damit noch nicht der Gedanke ausgesprochen, daß die Heiden die Wahrheit hören sollen, um sie sich innerlich anzueignen und in die Gemeinde nun auch einzukehren, sondern zunächst nur sollen sie die Macht Jehova's kennen lernen und in dieser die Schranke, welche

---

[1]) Ps. 7, 8. [2]) Ps. 9, 12. Ps. 18, 50.

ihren Angriffen gesetzt sey. Es wird ihnen nur in der Strafe die Lehre gegeben, daß sie sich nicht über das Princip der Gemeinde erheben können [1]). Aber daß die Völker die Schranke ihrer Macht anerkennen sollen, dieser Gedanke mußte unwillkührlich den andern erzeugen, daß sie sich der Macht des theokratischen Princips unterwerfen und dem Einfluß desselben sich öffnen müßten. In der empirischen Erscheinung hat dieß Verhältniß erst die Gestalt, daß der Gerechte die Völker, mit denen er in Streit lag, seiner Herrschaft unterwirft. Du setzest mich zum Haupt der Völker, sagt David zu Jehova; der Herr, der ihm im Kampf die Befriedigung der Rache gibt, schaart die Völker unter ihm [2]). Die ideale Anschauung aber, welche über die äußere Erscheinung hinauseilte und die in ihr unvollkommen verwirklichte Idee in ihrer vollendeten Darstellung erfaßte, sah nun, wie die Völker durch die geschichtliche Lehre gewarnt, sich Jehova freiwillig unterwerfen, ihm Geschenke bringen und in der Gewißheit, daß es so kommen würde, fordert der Dichter die Königreiche der Welt auf, sie sollten dem Herrn lobsingen [3]).

Wenn nun in der Allgemeinheit Jehova's der Gegensatz innerhalb der Gemeinde und der Widerspruch, der im Verhältniß des Volks zu den Heiden liegt, aufgehoben ist und die unendliche Subjectivität ihren Sieg über die äußeren Schranken feiert, die ihre wirkliche Erscheinung im Bewußtseyn noch einzuengen suchen, so ist doch ihr Triumph erst im Gedanken gegeben und da er in der Wirklichkeit noch nicht erschienen ist, so soll er erst in der Zukunft eintreten. Ja dieser Sieg der unendlichen Subjectivität steht jetzt noch nicht einmal in dieser ruhigen Sicherheit als ideales Object in der Zukunft da, wie ihn die Propheten am Schlusse aller geschichtlichen Kämpfe anschauen. Für diese ist er rein durch den Rathschluß Jehova's gesetzt und deshalb objectiv gewiß und von allem Wechsel der Geschichte unabhängig. Er hat wohl auch in der empirischen Wirklichkeit eine geschichtliche

---

[1]) Ps. 9, 21. [2]) Ps. 18, 44. 48. [3]) Ps. 68, 30—33.

Grundlage und eine Bürgschaft seiner Zukunft, nämlich im Stamm der Gemeinde, der als Träger der Idee unerschütterlich durch alle Krisen hindurchgeht. Aber auch diese Basis hat der Triumph der unendlichen Subjectivität noch nicht auf dem Standpunkt, dessen Ausdruck die davidischen Psalmen sind. Hier ist es die hochgestellte Persönlichkeit David's, die zwar nicht ganz allein steht, sondern von treuen Anhängern umgeben ist, aber doch in ihrem Selbstbewußtseyn die Entwicklung der Gemeinde so eng mit ihrem Geschick verknüpft weiß, daß nur mit ihrem Sieg die Anerkennung Jehova's gesichert ist und mit ihrem Fall auch die Kraft des allgemeinen religiösen Bewußtseyns gebrochen ist. Wenn ihm dem Gerechten Jehova gegen die Völker geholfen hat, so ist offenbar geworden, daß Jehova Recht schafft [1]). Wenn David seine persönliche Sache mit Gott ins Gleiche bringt und ihn bittet, er möge ihn aus allen Nöthen führen, ihn um seiner Sünden willen nicht umkommen und vor seinen Feinden nicht zu Schanden werden lassen, so fällt ihm damit die Bitte zusammen, Jehova möge Israel aus aller seiner Noth erlösen [2]). In ihm wird also dem Volke überhaupt geholfen. Um seines Namens willen führt Jehova den bedrängten auf den Pfaden der Gerechtigkeit [3]) d. h. um den Ernst seiner Offenbarung zu beweisen, verschafft Jehova seinem Diener Recht. Als Erfolg der Hilfe, um die er bittet, malt es der Dichter aus, wie alle, welche ihm gönnen, daß er Recht behalte, jauchzen und sich freuen werden und wie sie dann sprechen: groß ist der Herr, der seines Knechtes Wohl will [4]). Freuen müssen sich über die Rettung des Frommen alle, welche den Herrn suchen [5]). Aber auch selbst die Gerechtigkeit Jehova's in großer Gemeinde zu verkünden, verspricht der Leidende, wenn er zu seinem Recht gekommen seyn würde [6]). Seinem Drange, die göttliche Gerechtigkeit

---

[1]) Ps. 9, 17. [2]) Ps. 25. [3]) Ps. 23, 3.
[4]) Ps. 35, 27. [5]) Ps. 40, 17. [6]) Ebend. V. 10. Ps. 26, 12.

zur Anerkennung zu bringen, werde er keine Schranken setzen und seine Empfindung im Innern nicht verschließen können. Aehnlich ist es, wenn David verspricht, er wolle die Uebertreter die Wege Jehova's lehren, wenn er an ihm bewiesen habe, daß er die Sünde aufheben könne [1]). Immer bleibt die Anerkennung Jehova's davon abhängig, wie er gegen den leidenden Frommen verfährt; Jehova bedarf sogar des Frommen, um gepriesen und anerkannt zu werden, er muß ihn retten und am Leben erhalten, denn fällt er dem Tode anheim, so kann er seinen Gott nicht mehr loben und der Preis Jehova's verstummt [2]). So wird die Allgemeinheit Jehova's vollständig in die endliche Sphäre des geschichtlichen Geistes herabgezogen, mit dessen Nöthen und Qualen verflochten und die Leiden des Subjects werden nun um so größer und peinigender, weil sie zugleich die Leiden des allgemeinen Princips sind.

§. 44.

Der Kampf des Gerechten.

Wenn sich der gerechte Hebräer der Welt gegenüber betrachtet, so fühlt er sich selbst als den Elenden, Armen und Gedrückten [3]). Er hat Ursache dazu, demüthig zu seyn und sich niedrig zu fühlen [4]). Denn noch steht die Gesammtheit der Völker dem Einen Volke feindlich gegenüber und im Volke Gottes liegen selbst wieder die entgegengesetzten Partheien des gesetzlichen und des natürlichen Bewußtseyns in Streit. Wohin der Gerechte nur blickte, von allen Seiten sah er sich bedroht und angegriffen und um so heftiger mußte ihn das Gefühl seiner unglücklichen Stellung ergreifen, da er sein wirkliches Selbstbewußtseyn sich nur durch die Reflexion auf seine Feinde vermitteln konnte, also immer den Gedanken von der Uebermacht des Weltlichen und von der Einsamkeit seiner selbst, auch wenn er einen

---

1) Ps. 51, 15.

2) Ps. 6, 6. 30, 10.

3) דַּךְ, אֶבְיוֹן, עָנִי.

4) עָנָו.

Anhang von Treugesinnten hatte, verbinden mußte. Er mußte es aber, weil es im Begriff des A. T. begründet ist, daß der Gedanke der Wahrheit nur durch Ausschließung der Unwahrheit wie z. B. auch der Gedanke der Einheit Gottes nur durch die Ausschließung der Mehrheit gewonnen werden kann. Selbst der Parallelismus der alttestamentlichen Redeweise, die Bejahung durch die entsprechende Verneinung zu erläutern, ist nicht nur eine rhetorische Wendung und ein bloßer Schmuck der Rede, sondern ein treffender Ausdruck des hebräischen Geistes, wie er noch im äußern Kampfe mit dem Bösen und Natürlichen lag, noch nicht der absolute Sieg darüber war und somit den Gedanken des Guten noch nicht frei für sich in seiner unendlichen Selbstständigkeit fassen konnte, sondern nur im Gegensatz gegen das Böse.

In dieser Lage, wo der Gerechte der ganzen Welt gegenübersteht, muß sein gedrücktes und gebeugtes Wesen, wenn er sich selbst halten will, in das Gegentheil, in ein starres Zusammenballen seiner selbst und in einen gewaltsamen Ausfall gegen die Feinde umschlagen. Je mehr der Geist eingeengt ist, um so heftiger macht er sich Luft. Zunächst schließt sich der Leidende in seiner innern Empfindung von den Widersachern ab, er haßt sie und hegt und pflegt als nothwendige Pflicht dieses Gefühl des Hasses. „Ich hasse, die auf eitle Götzen halten, und ihre Namen werde ich nicht über meine Lippen nehmen [1]." In diesem strengen Gegensatz, da sich der Gedrückte gegen alles Gesetzwidrige abschließt und dem Angriffe einer ganzen Welt entgegenstellt, in diesem erhabenen Bewußtseyn hält er sich selbst für den Gerechten. Das Unrecht liegt draußen in der Welt, durch die er leidet und die er bekämpft, er selbst erscheint sich im Gegensatz gegen die Masse des Sündhaften, wie es in der Welt aufgehäuft ist und gegen ihn sich verbunden hat, als rein und ohne Flecken. So kann der Leidende Gott

---

[1]) Ps. 31, 7. 16, 4.

herausfordern, er möge ihn immerhin nach seiner Gerechtigkeit richten und wenn Unrecht in seinen Händen sey, so wolle er untergehen [1]). Aber er weiß, daß es dazu nicht kommen würde; wenn auch Jehova sein Herz prüfen und in der Nacht besuchen wolle, so würde er doch nichts finden [2]). Und so kann er von Gott sein Recht verlangen, denn er sey unschuldig [3]). Leidet er nun trotz seiner Unschuld und muß er schon bestimmt seinen Untergang erwarten, dann erreicht die Qual seines Innern ihren höchsten Grad, er sieht sich verlassen von seinem Gott, Verzweiflung an der göttlichen Hülfe ergreift ihn und er zweifelt, ob es Gott wirklich Ernst sey mit dem Zweck, den er in der Welt ausführen wolle. Endlich geht er zum Aeußersten fort, er fragt ungeduldig wie lange und weshalb er denn den Gerechten leiden lasse [4]), und die Erhebung aus den Leiden geschieht dann abstract als Hoffnung der bloßen Befreiung, ohne daß der Geist über die innere Nothwendigkeit und Bedeutung des Leidens klar geworden wäre.

Die geschichtliche Lage des leidenden Hebräers ist schon ein wichtiger Erklärungsgrund für seine Selbstbetrachtung; wir können sie aber noch im allgemeinen Wesen des alttestamentlichen Princips in ihrer vollständigen Nothwendigkeit begründen. Die Religion des A. T. ist wesentlich die werdende und die Momente der Idee des Gottesreiches, wie sie in der geschichtlichen Entwicklung wirkliches Leben gewannen, schienen mit den einzelnen Individuen verwachsen, in denen sie aufgingen. Die eigene Objectivität der Idee konnte noch nicht von ihrer subjectiven Wirklichkeit unterschieden werden, wenigstens auf dem Standpunkte noch nicht, aus welchem die davidischen Psalmen hervorgingen. Ging das Subject unter, so mußte es in der Angst der Verzweiflung denken, daß die in ihm aufgegangene Idee untergehen würde. Daher erklärt sich die zitternde Hast, die ei-

---

[1]) Ps. 7, 4—6. 9. [2]) Ps. 17, 3. [3]) Ps. 26, 1.
[4]) Ps. 13, 2. 22, 2.

fernde Ungeduld, mit welcher der Leidende den Kampf mit der Welt bestand. Daher, wegen dieser subjectiven Verschmelzung mit der Idee, betrachtete er sich als den Gerechten und Unschuldigen der Welt gegenüber. Aus dieser Enge, wo Ein Individuum oder auch Einer mit seinen Anhängern als Träger der Idee sich von den Bösen umringt sah, erklärt sich ferner der krampfhafte Schrei, mit dem sich der Leidende den Schmerz aus seinem ganzen Leibe herauspressen mußte. Und das Geschrei, das Heulen, das Brüllen, von welchem der Psalmist spricht, ist keine poetische Floskel; er schrie gewiß von Grund der Seele, wenn er dieselbe durch den Gegensatz der Welt bis in den Tod zusammengeschnürt fühlte. Endlich sehen wir nun auch, weshalb der Leidende mit seinem Gotte rechtete, ohne es zuletzt im Gefühl der Ergebung als ein Vergehen zu betrachten. Er, der die ihm offenbarte Idee der Welt bekannte und auf dessen Bewußtseyn sie bei ihrem Aufgange in dieser Klarheit beschränkt war, er glaubte ein Recht zu haben, von Gott beschützt zu werden, und wenn er zur Zuversicht des Sieges wieder gelangte, so konnte das vorübergegangene Leiden nur die Bedeutung haben, daß es, ohne eine Spur im Geiste zurückzulassen, schlechthin überschritten würde.

Im schmerzhaften Gefühl der Sünde und der allgemeinen Sündhaftigkeit hat sich das Subjekt zwar bereits der Heiligkeit Jehova's gegenübergestellt, aber dieß Gefühl steht noch als ein besonderes Moment für sich, hat die andern widerstreitenden Elemente sich noch nicht unterworfen, es liegt mit ihnen in unentschiedenem Kampfe und ist durch sie beschränkt. Wo es darauf ankommt, daß es sich regen sollte, da ist es von dem Schmerz und von dem starren Bewußtseyn der persönlichen Gerechtigkeit und Reinheit zum Schweigen gebracht. Neben der Demuth und unbedingten Ergebung beherrscht den Frommen noch ein Selbstgefühl, welches auf seine Berechtigung pocht und von Jehova mit der Frage: Warum? Rechenschaft darüber fordert, daß er den Gerechten für einen Augenblick leiden lasse. Es ist nicht

der eigene Act jenes Titanen der Subjectivität, daß er sich vor dem göttlichen Zwecke in der Geschichte beugt, sich mit der ewigen Vernunft desselben in Uebereinstimmung setzt und selbst in den Leiden die Freuden des Gottesreiches nicht verloren glaubt; sondern die Demuth hat das heroische Selbstgefühl noch als einen ungebändigten Feind zum Nachbaren und ist noch nicht so kräftig, das Gesammtbewußtseyn des Subjects einzunehmen.

Es gibt allerdings Fälle, in welchen die Leiden auf die Verschuldung des Subjects zurückgeführt werden. Indem der Leidende von mächtigen Feinden umringt ist, so sieht er im Untergange, der ihm droht, den Zorn Jehova's über seine Vergehen und er erkennt, wie seine Verschuldungen ihm über das Haupt steigen [1]). Aber damit ist die Starrheit des Bewußtseyns noch nicht wirklich gemildert oder überwunden, sondern nun erscheint sie erst in ihrer vollen Kraft. Denn wenn zuweilen die Leiden als solche betrachtet werden, die durch die Schuld des Subjects herbeigeführt sind, so ist es um so schroffer, wenn dennoch ein andermal das Leiden als das ungerechte beklagt wird und der Leidende deshalb mit Jehova rechtet, ohne am Ende zu der bessern Einsicht zurückzukehren, die ihm doch nicht ganz fremd ist. Das muß noch ein ungebrochenes und kräftiges Gefühl seyn, welches unbefangen neben der bessern Einsicht, den Geist für Augenblicke vollständig beherrschen kann. Als völlig unbefangen müssen wir aber das Bewußtsehn in Bezug auf diese Widersprüche betrachten, da der Fortschritt der Einsicht sich in zufälliger Weise machte, durch die geschichtlichen Situationen des Subjects gleichsam erpreßt wurde und sich noch nicht frei ausbreiten konnte. Für den allgemeinen Umfang des Geistes wurde durch jene Kämpfe aber doch so viel erreicht, daß die Innerlichkeit für die Beziehung auf Jehova auf das lebhafteste erweckt wurde und das Selbstbewußtseyn sich im Cultus wieder fand.

---

[1]) Ps. 6, 38. 40.

§. 45.

Das Selbstbewußtseyn innerhalb des Cultus.

Durch die geschichtlichen Kämpfe und ihre Leiden wurde zwar der Geist beengt und zusammengedrückt, aber schon im Augenblick der Noth war das für seine innere Entwicklung von entschiedenem Einfluß. Denn je mehr sie ihn in die Enge trieben, um so heftiger warf er sich in die Beziehung auf Jehova hinein und um so inniger verschmolz er mit der Substanz seines Lebens, für die er kämpfte und um derentwillen er litt. Sie ward sein Eigenthum, in dem er sich selbst erhalten wußte und seinen eigenen Willen besaß. In den ruhigen Augenblicken nach dem Kampfe, wenn der Geist sich ohne äußere Bewegung in sich sammeln konnte, dann strömte er frei aus sich heraus, um sich ganz und gar mit seiner Substanz zu verweben und sie mit der Macht der Subjectivität zu durchdringen. Dieses Selbstgefühl des religiösen Geistes wirkte aber auch auf seine Stellung in dem Augenblick des Kampfes zurück und schuf die Zuversicht, mit der er sich in der Noth an seinen Gott hielt und die er selbst im vermessensten Rechten mit Jehova nicht verläugnete. Denn mit trotziger oder wehmüthiger Anklage seinen Gott zu fragen, weshalb er ihn verlassen habe, war ihm doch nur möglich, wenn er die Gewißheit hatte, daß ihn Jehova nicht verlassen und dem Verderben preisgeben dürfe.

So wurde in den Leiden die Innigkeit des Cultus und die Lust und Freude am Gesetz geboren. Das Gesetz des Herrn ist ohne Wandel, sagt der Dichter, und wendet die Seele; die Gebote des Herrn erfreuen das Herz [1]). Herr, ich habe lieb die Stätte deines Hauses und den Ort, da deine Herrlichkeit wohnt [2]). Die Offenbarung ist aus ihrer reinen Objectivität in den unmittelbaren Genuß

---

1) Ps. 19, 8. 9. 2) Ps. 26, 8.

des Subjects eingekehrt und der Psalmist kann dazu auffordern, zu schmecken, wie gütig der Herr ist [1]).

Wenn nun dergestalt die Subjectivität sich in den Cultus versenkt, so bildet sich unwillkührlich der Widerspruch, daß sie sich selbst als unendlich fühlt und ihr Verhältniß zu Jehova als ein allgemeines faßt, und daß in der gesetzlichen Darstellung des Cultus das religiöse Verhältniß in einzelnen Symbolen erscheint. Als Symbole sind diese zwar auch die Träger allgemeiner Gedanken, aber die Allgemeinheit als solche kann in ihnen für das Bewußtseyn nicht erscheinen, da sie in die Aeußerlichkeit verschlossen und an diese gefesselt ist. Die Symbole auf dem gesetzlichen Standpunkt sind daher unbewußte und der Gedanke erscheint in ihnen unmittelbar und nur in der besondern äußern Gestalt. Nun aber sich die Subjectivität in ihnen wieder findet und genießt, so erfaßt sie sich darin nach der Seite ihrer Allgemeinheit, sie kann sich jetzt von der äußern Erscheinung trennen, ist an diese nicht mehr instinctmäßig gebunden und sie erhebt sich zu freier Bewegung. Die Symbolik wird zur bewußten und der Geist ist in seiner Unendlichkeit nicht mehr nur da, wo die äußere Erscheinung des Symbols ist, sondern das Symbol ist nach seiner innern Bedeutung überall vorhanden, wo der religiöse Geist lebt und sich entfaltet. Der Fromme, dem Jehova nie seinen Schutz entzieht, wohnt eben dadurch ewig im Hause des Herrn: wo er also ist, da lebt er im Heiligthum [2]). Wenn der Herr den Leidenden am Tage der Noth beschützt, so schirmt er ihn in seiner Hütte und verbirgt ihn im Schirm seines Zeltes [3]). Das Heiligthum des Zeltes ist also seinem Wesen nach für den Geist wandelbar geworden und es ist überall, wo der Fromme seinen Gott nahe weiß. Der Triumph der Gerechten über ihre Widersacher und die Freude über den Sieg ist die Trunkenheit, welche von der Fülle des Hauses Jehova's bewirkt ist, denn die Ströme der Wonne

---

[1]) Ps. 34, 9. [2]) Ps. 23, 6. [3]) Ps. 27, 5.

ergießen sich von hier aus über das ganze Leben der Gemeinde [1]). Aber das Haus Gottes ist wieder überall, wo Gott selbst ist und sich offenbart, denn in sich selbst trägt er die Quelle des Lebens, und die Leuchte des Heiligthums verbreitet ihren Schein nach allen Orten hin, wo die Kraft des religiösen Lebens in den geschichtlichen Kämpfen wächst. Das Licht Jehova's ist frei von der symbolischen Hülle in seiner Unendlichkeit über die Gemeinde ausgebreitet und erleuchtet die Gerechten in ihren Nöthen. Bei der Macht, mit welcher sich die Innerlichkeit des Geistes aus ihrer eigenen Tiefe hervorrang, ihre Leiden und Schmerzen als wirklich geistige kennen lernte, wurden die äußern Abbilder der geistigen Bestimmtheit, welche für das Gesetz in ihrer unmittelbaren Aeußerlichkeit schon geistige Bedeutung hatten, zu bloßen Bildern herabgesetzt. Wenn der Aussätzige für das Gesetz die wirkliche Erscheinung des Sündhaften war und die Besprengung mit dem Ysopstengel ihn der Gemeinde und der reineren Beziehung auf Jehova wiedergab, so ist das nur ein Gleichniß geworden für den tieferen Proceß, der nun innerhalb des Geistes vorgeht. Mit Ysop entsündigt zu werden [2]), darum bittet der Psalmist mit dem bestimmten Bewußtseyn, daß Ysop kein Heilmittel für seine Sündhaftigkeit und daß der Aussätzige nur ein äußeres Gleichniß für seinen innern Zustand sey, wo er sich vom Unreinen durch und durch befleckt weiß. Derselbe Fall ist es, wenn z. B. für die symbolische Anschauung des Gesetzes das Aufsteigen des Räucherwerks im Heiligthum unmittelbar die Erhebung der Seele im Gebet ausdrückte. Mit Bewußtseyn geschieden hat hier das Gesetz gewiß nicht, ihm war das Geistige und Natürliche nur durch den unwillkührlichen Anklang Eins. Die Einheit blieb auch für den höhern Standpunkt des Selbstbewußtseyns, aber in der Form der Vergleichung. Mein Gebet, heißt es hier, stehe als Räucherwerk vor dir und mein Händeaufheben wie ein Abendopfer [3]).

---

[1]) Ps. 36, 9. [2]) Ps. 51, 9. [3]) Ps. 141, 2.

Sobald aber der Geist in selbstbewußter Allgemeinheit sich in den einzelnen Formen des Cultus wußte und diese als Abbilder seiner innern Unendlichkeit erkannte, so konnte es nicht fehlen, daß nicht das Unangemessene von Bild und Sache gefühlt wurde. Diese gediegene Einheit des Aeußern am Symbol und des in die Hülle versenkten Geistes, wie sie von der Anschauung des Gesetzes noch vorausgesetzt wird, konnte von der Subjectivität nicht mehr ausschließend festgehalten werden und in den innern Kämpfen des Geistes, wo er nach innrer Selbstgewißheit und absoluter Beruhigung rang, mußte ihm die Ahnung aufsteigen, daß das Symbol in seiner äußern Erscheinung seinem Bedürfnisse nicht Genüge verschaffen könne. Die Innigkeit des Cultus macht so den Uebergang zur Innerlichkeit.

Von seiner Einsicht, daß die Vermittlung des Cultus durch den Opferritus nicht genüge, ist das Subject im Anfange noch überrascht. Jehova hat sie ihm gegeben und sie ist durch Offenbarung in ihm gesetzt [1]). Aber mit freiem

---

[1]) Ps. 40, 7: „die Ohren hast du mir durchbohrt.“ Wie die LXX zur Uebersetzung: σῶμα κατηρτίσω μοι gekommen seyen, ist natürlich nicht zu bestimmen, da sie völlig willkührlich ist. Das Citat im Hebräerbrief (10, 5—7) führt jene Uebersetzung in einem Zusammenhange an, aus welchem man sieht, daß der Verf. des Briefs die Psalmstelle auf das Opfer Christi und die Darbringung seiner selbst bezieht. Hengstenberg (Christologie I, 1, S. 198. 199) behauptet nun, „daß die LXX wenn auch nicht die Worte, doch den Sinn des hebräischen Textes wiedergegeben haben. Wenn man nicht annehmen wolle, daß sie ganz sinnlos übersetzt haben, so können ihre Worte nichts anderes heißen als: nichts Aeußeres, mich selbst verlangst Du zum Opfer und ich will Dir dasselbe willig darbringen. Denselben Sinn habe aber auch der hebräische Text. Du hast mir die Ohren durchbohrt, heiße: Du hast mir die Einsicht gegeben, daß nicht die Darbringung äußerer Opfer, sondern die Darbringung meiner selbst Dir wohlgefällig sey und mich willig gemacht, dieser Einsicht gemäß zu handeln.“ Allein die Formel, du hast mir die Ohren durchbohrt, heißt nur: das Hinderniß, was bisher den Eingang der Wahrheit erschwerte, hast Du durchbrochen; das, was sich noch zwischen dich und mich eingeschoben hatte und die Mittheilung der Wahrheit unmöglich machte, hast du

Antrieb kommt er der Offenbarung Jehova's entgegen. Die

---

beseitigt. Dem Dichter nämlich erscheint es als eine harte Schranke, was bisher den Zugang der Offenbarung in sein Innres verhindert hatte. In keiner Weise findet zwischen dem Ausdruck des Psalms und jener Sitte, nach welcher der hebräische Knecht, der sich seinem Herrn für immer zum Diener ergab, mit dem Ohr an die Thüre angebohrt wurde, eine Analogie statt. Denn von diesem Knechte kann man doch gewiß nicht sagen sein Ohr wurde durchbohrt, der Zusatz, man bohre sein Ohr אֶל־הַדֶּלֶת (Exod. 21, 6) oder בַדֶּלֶת (Deut. 15, 17) beweist ja, daß er nur mit dem Ohrläppchen an die Thüre angenagelt wurde, und das bezeichnete nur, daß er nie mehr vom Hause seines Herrn getrennt werden könne. Hingegen du hast mir das Ohr durchbohrt, ist etwas ganz Anderes; da dringt der Bohr in das Innre des Ohres selbst und durchbricht die feste Schranke, welche der Offenbarung den Eintritt bisher verwehrt hat. Weiter heißt also diese Formel nichts als: du hast deiner Offenbarung den Zugang zu mir geöffnet. Der Inhalt der Offenbarung liegt daher nicht in der Formel selbst, sondern nur in dem Vorhergehenden und Folgenden: „Opfer= und Speiseopfer gefallen dir nicht — du willst weder Brandopfer noch Sündopfer." Das Zwischeneingeschobene: die Ohren hast du mir durchbohrt soll nur angeben, wie das Subject zu einer so schwierigen, ihm bisher verschlossenen Einsicht gekommen sey. Der Gedanke: mich selbst willst du als Opfer und du hast mich willig gemacht, mich dir darzubringen, liegt weder in jener Formel noch in dem ganzen Psalm. Erst V. 8. 9. folgt, was das Subject freiwillig thun wolle. Da, sagt der Dichter, nämlich da, als ich jene Offenbarung erhielt, da sprach ich: „siehe, ich komme mit der Gesetzesrolle geschrieben in mich — und dein Gesetz ist in meinem Innern." Die Worte: בִּמְגִלַּת־סֵפֶר כָּתוּב עָלָי werden zwar auch so erklärt: in der Gesetzesrolle ist für mich vorgeschrieben, nämlich was ich thun soll. Aber im Gesetz sind ja auch die Opfer geboten und von diesen war so eben gesagt, daß Jehova an ihnen nicht Wohlgefallen habe. Nach der messianischen Erklärung (Hengst. a. a. O. S. 197) heißen die Worte: „im Gesetz ist von mir geschrieben" theils nämlich directe in den eigentlichen messianischen Weissagungen, theils indirecte, indem alles, was dort von dem Opfer geschrieben ist, auf Christum als das einzig wahre und vollkommne Opfer hinweise. Allein im Pentateuch ist keine messianische Weissagung, in der auf das hohepriesterliche Amt Christi hingewiesen würde, und auf eine solche hätte es doch hier allein ankommen können. Auch die typische Bedeutung des ganzen Opferritus kann hier nicht in Betracht kommen, da er so eben schlechthin und unbedingt verworfen

Opfer haben nicht mehr das göttliche Wohlgefallen für sich,

---

war. Jehova sagt ja V. 7.: ich habe kein Wohlgefallen an Opfern und will sie nicht; aber nicht setzt er etwa hinzu: doch sie gefallen mir als Typen der künftigen Erlösung durch den wahren Hohenpriester und seine Aufopferung. Endlich widerspricht dieser Erklärung die Form der alttestamentlichen Anschauung überhaupt. Nämlich dem Hebräer fehlte die Reflexion, mit der er die verschiedenen Stufen der Offenbarung vergleichend in ihren innern Zusammenhang hätte bringen können. Er konnte nicht *verständig* combinirend frühere Elemente der Offenbarung mit spätern zusammenhalten, so daß er ihre ideelle Einheit sich zum Bewußtseyn brächte. Dieß war erst im N. T. möglich auf dem Standpunkt der absoluten Offenbarung. Hier erst trat die Reflexion ein, daß der vollendete Hervorgang der Wahrheit im A. T. vorbereitet sey. Daher die Citate des N. T. aus dem A. T. Die abgeschlossene Bewegung des Selbstbewußtseyns konnte erst mit dieser Sicherheit in die früheren Momente zurückkehren und sich in ihnen mit sich zusammenschließen. Aber im A. T. war diese Reflexion d. h. die Rückkehr in die vorangehende Bestimmtheit und das Zusammengehen in dieser mit sich selbst unmöglich, weil hier das Selbstbewußtseyn noch nicht zu seiner wesentlichen Ruhe gekommen und immer in der fortschreitenden Production der Wahrheit begriffen war. Und in dieser ruhelosen Bewegung war es von dem jedesmal hervortretenden Moment der Wahrheit so eingenommen, daß es nicht daran denken konnte und auch nicht nöthig hatte, sich durch die Reflexion auf Früheres zu bestätigen und sich zur Gewißheit zu erheben. Jene Worte V. 8. können daher nur heißen: ich komme mit der Gesetzesrolle geschrieben in mein Inneres; *d. h. das Gesetz ist ganz in mein Inneres aufgenommen und hier hat es sein wirkliches Leben erhalten.* Gegen die messianische Erklärung spricht auch der Umstand, daß das Subject des Psalms in den Leiden, die es umgeben, die Strafe für seine Sünden erblickt. „Es ergreifen mich meine Sündenschulden" (עֲוֹנֹתַי V. 13.). Hengstenberg (a. a. O. S. 200.) meint nun zwar, es sey hier von stellvertretendem Leiden die Rede, das Subject dulde die Strafe, welche eigentlich die Sünder hätte treffen sollen. Allein wenn er sich für seine Auffassung auf Jes. 53. beruft, so liegt hier die directe Widerlegung derselben. Wie bestimmt, in wie mannichfaltigen Wendungen wird es hier hervorgehoben, daß der Leidende für die Sünden der anderen leide? Er wurde getroffen, heißt es Jes. 53, 5. von unseren Sündenschulden und deren Last, welche die Strafe ist. Das Suffixum bei עֲוֹן bezeichnet immer die Person, welche die Schuld durch persönliche That auf sich geladen hat und der auch nach der Forderung

mit ihrer Darbringung wird der göttliche Wille nicht mehr erfüllt und das Subject trägt nun das Gesetz in seinem Innern und erfüllt es, indem es dasselbe zu seiner geistigen Bestimmtheit umschafft. Wir würden die Kraft dieser Anschauung ihres Nerven berauben, wenn wir der herrschenden Auffassung folgen wollten, nach welcher mit ihr nicht die Verwerfung des äußern Opferdienstes überhaupt gemeint sey, sondern nur „desjenigen, der ohne Frömmigkeit ist." Wenn einmal die unmittelbare Substanzialität des Geistes verloren war, in welcher das Selbstbewußtseyn ganz mit dem äußern Ritus verwuchs und nur in diesem lebte, wenn das Selbstbewußtseyn sich in sich vertieft und sich aus dem Symbol zurückgezogen hatte, so trat dieses der Gesinnung als leere Hülle gegenüber und erschien für sich als bedeutungslos. Im ersten Augenblick, wo beides das innere Weben des Geistes und die äußere Form des Symbols sich entschieden gegenüberstanden, da konnte wohl der Gedanke hervorbrechen, daß das Opfer überhaupt nicht das göttliche Wohlgefallen für sich habe. Zu jener verständigen Abschwächung des Ausspruchs ist in ihm selbst auch nicht der geringste Anlaß vorhanden. Das Mißfallen Jehova's am Opferdienste wird geradezu, ohne Beschränkung ausgesprochen. Freilich hat der Hebräer seine theoretische Einsicht von dem Ungenügenden des Opferdienstes nie ins

---

des Gesetzes die Strafe zukommt. Niemals heißt es in jenem Abschnitt des Jesaias vom leidenden Gerechten: er trug עֲוֹנֹתָיו, denn das würde dann die Strafe für seine Vergehungen seyn. Sagt nun das Subject unsers Ps., meine Sündenschulden und die Strafe derselben ergreifen mich, so betrachtet es die Leiden als Strafe seiner persönlichen Vergehungen. Der Psalm ist daher nicht messianisch, da in allen Darstellungen des Messias das A. T. ihn als sündlos, als den Gerechten faßt. Dennoch bleibt dem Psalm seine Größe, daß er die Innerlichkeit des Gehorsams lehrt, und noch größer ist er dadurch, daß er die Starrheit des Bewußtseyns im Leiden lindert und dieß durch die sündhafte Darstellung des göttlichen Zwecks, welche sich das Subject noch zu Schulden kommen ließ, motivirt.

wirkliche Leben eingeführt und er fuhr dennoch fort zu opfern. Dieser Widerspruch hat aber darin seinen Grund, daß jene Einsicht nur aus den gewaltsamen Kämpfen des hebräischen Bewußtseyns hervorging und nicht aus dem reflectirenden Nachdenken, mit dem man sich einen Lehrsatz oder eine Maxime bildet. Eine so gewaltsam hervorbrechende Einsicht war nur ein einzelner Lichtblick, welcher das ganze System des Bewußtseyns noch nicht durchdringen und umschaffen konnte. Sie stand für sich als ein Moment, neben welchem der übrige Inhalt der Anschauung noch unberührt und ohne eine durchgehende Veränderung zu erleiden, liegen blieb. Die widersprechenden Elemente können sich sogar so nahe treten, daß sie in Einem Athem ausgesprochen werden. So hat David so eben noch im tiefsten Schmerz über seine Sündhaftigkeit mit sich gerungen; er verlangt nach seiner Erneuerung, wo sein Herz rein und sein Geist fest und gewiß wäre, und in der Qual, wo er nach Mitteln für seine Wiedergeburt sich umsieht, fühlt er, daß das einzige Opfer, was Gott gefalle, ein zerbrochner Geist und ein zerschlagenes Herz sey [1]). Zugleich ängstigt sich David darüber, daß seine Schöpfung, die ihm am meisten am Herzen lag, die Consolidirung des theokratischen Mittelpunkts in Jerusalem und auf dem Zion zur Strafe für seine Vergehen in ihrem Fortgange gehemmt und unterbrochen werden möge. Er bittet deshalb Jehova, sein Wohlgefallen Zion nicht zu entziehen und die Mauern Jerusalems zu bauen. Dann, fährt er fort, dann nämlich, wenn deine Güte sich uns erhält, gefallen dir die Opfer der Gerechtigkeit, die Brandopfer und Farren werden auf deine Altäre gebracht [2]). Um den Widerspruch zu lösen, brauchen wir ihn nicht zu läugnen, wie einige Erklärer die Opfer, welche der Dichter verheißt, bildlich fassen — obgleich doch von Stieren, die bildlich gemeint wären, nicht gesagt werden kann, sie würden auf den Altar nämlich auf den gesetzlichen Altar gebracht — oder wie andere Erklärer die letzten Verse

[1]) Ps. 51, 3—19. [2]) Ebend. V. 20. 21.

für einen spätern Zusatz ausgeben. Sondern der Widerspruch ist da und zwar als ein nothwendiger da. In der Qual seiner innern Anstrengung konnte der Hebräer zur Gewißheit kommen, daß die Opfer nicht die absolute religiöse Vermittlung seyen und doch ging er nicht dazu fort, sie auch wirklich aus seinem Leben zu streichen. Nur ein Augenblick erhebt ihn über die Form des Cultus, in der er sich bisher bewegte, und die Kraft, die er in dieser Erhebung gewonnen hat, wendet er dazu an, die bisherige Wohnstätte seines Geistes nun auch mit Bewußtseyn zu beleben. Während in der gesetzlichen Anschauung die Kräfte des Geistes in den Ritus ausgegossen waren, so entläßt er sie nun mit freiem Willen in denselben. Das Opfer bleibt, nur verbindet sich mit ihm das Gefühl und die Empfindung in ausdrücklicher Weise. Diese mit ganzem Gemüth dargebrachten Opfer nennt die Reflexion, welche es nun weiß, daß sie so dargebracht werden müssen, die Opfer der Gerechtigkeit.

Der religiöse Geist hat nun so viel gewonnen, daß er die Fülle seines Wesens, wie es ihm im Gesetz als das Andre seiner selbst erschien, in sein Innres aufgenommen und sich selbst mit Freiheit in den objectiven Inhalt des Gesetzes versenkt hat. Der Gegensatz beider Seiten, des Ich und des Objects, ist für die subjective Empfindung aufgehoben. Die Subjectivität ist um ihren wesentlichen Inhalt, den sie nicht mehr abstract außer sich hat, bereichert, ist bis in ihre innerste Tiefe erfüllt und sie besitzt in sich den Gehalt, der ihr die Selbstgewißheit ihrer Unendlichkeit gibt. Der Geist hat die Macht in sich aufgenommen, die ihm seine Ewigkeit verbürgt und das Gefühl seiner Unverwüstlichkeit gibt. Dieselbe Bewegung hat an ihm der Inhalt durchlaufen. Er hat an sich gezeigt, daß er die allgemeine Bestimmtheit des Geistes an sich trägt; das Gesetz als der göttliche Wille zwingt nicht mehr das Subject mit fremder Gewalt, ist nicht nur das Nicht-seyn des subjectiven Geistes, sondern es hat die Kraft, diesen in sich zu erhalten, dauernd zu bewahren und zu affirmiren. Auf dem höchsten

Punkte der Empfindung, wenn der Geist mit seinem ewigen Gehalt sich am innigsten in Einheit fühlte, da mußte sich ihm sein Selbstgenuß in der Beziehung auf den göttlichen Willen zur Gewißheit seiner Unsterblichkeit erheben.

Daß die Empfindung seiner Unendlichkeit sich zu dieser Gewißheit steigerte, dazu trieb den Geist noch die Umgebung, die ihn zuweilen bis zur Verzweiflung einengte, nämlich der Kampf mit den Widersprüchen der Geschichte. Hier litt der Gerechte und sah er sich und seine Sache so oft dem Verderben preisgegeben, während die Ungerechten über die Macht und Herrlichkeit der Welt gebieten konnten. Die Gewißheit, daß mit seiner innern Bestimmtheit und mit seinen Handlungen der Mensch auch seinen gewissen Lohn und seine Welt sich selbst verschaffe, konnte wohl noch den Leidenden beruhigen. Er tröstete sich damit, daß das Glück der Bösen keinen Bestand habe, daß sie wie das Grün des Krautes verwelken und dagegen die Gedrückten das Land erben und zur Ruhe kommen. Die Freude an der Gemeinschaft mit seinem Gott und der Genuß des Schatzes, den er in seiner innern Zuversicht besaß, lehrte auch den Frommen das Relative der Güter dieser Welt, daß das Wenige des Gerechten besser ist als das große Gut der Gottlosen [1]). Dieser Trost konnte aber leichter auf dem Standpunkt der verständigen Reflexion festgehalten werden, wenn der Kampf schon zurückgelegt war; wenn er den leidenden Gerechten noch mit voller Lebendigkeit einengte, dann verlor jenes Gesetz der Geschichte für den Geist seine Kraft und wenn der Unglückliche bis zum Rechten mit Gott sich fortreißen ließ, so lag es nur an sich als Voraussetzung seinem Hadern zu Grunde. Der unmittelbare Eindruck des Widerspruchs, der in der Gegenwart herrschte, trieb den Leidenden zu einer Lösung, die schon mitten im Kampfe die schwerste Prüfung aushalten und zugleich über alle Wechselfälle der Geschichte hinausgreifen könne. So wurden diejenigen, welche am idealen Princip nicht ver-

---

[1]) Ps. 37.

zweifelten, in ihr Innres zurückgedrängt, auf ihre Gemeinschaft mit Jehova angewiesen, um an deren ewiger Fülle sich aufzurichten und die Unzerstörbarkeit derselben zu erfahren. Diese Einkehr des Geistes in sich selbst erzeugte zuerst den Gedanken vom Gegensatz des Weltlichen und Geistigen, des Vergänglichen und Unvergänglichen. Die „Leute dieser Welt" sind es, welche in diesem Leben ihr Theil haben, welche sich in den irdischen Gütern sättigen und ihren Ueberfluß auch den Kindern übermachen; der Gerechte aber erwacht, wenn er aus den Widersprüchen dieses Lebens hinweggenommen ist, zu einem neuen Leben, in welchem er sich an der vollen Anschauung seines Gottes sättigt [1]). Seine Beziehung auf Jehova ist dann durch keinen Kampf und durch kein Leiden mehr gestört, sie ist zu ununterbrochnem Genuß erhöht.

Obgleich der Gedanke der Unsterblichkeit und Auferstehung nothwendig aus dem Standpunkt, welchen David's Bewußtseyn einnahm, hervorging, so entstand er doch erst als ein einzelnes Moment, welches noch nicht mit dem gesammten Inhalt des Geistes in Einheit gesetzt war. In dem Augenblick, wo er das Bewußtseyn ergriff, vermochte er den Geist zu beseligen und seine wohlthätige Kraft behielt er gewiß auch für spätere Augenblicke, wenn er aus der Erinnerung wieder aufblitzte. Aber jene Form der Gewißheit und Festigkeit, wie sie dem positiven Dogma eigen ist, konnte er noch nicht gewinnen. Gegen widersprechende Elemente des Bewußtseyns war er noch nicht schlechthin sicher gestellt und momentan konnte er sogar vom Zweifel erschüttert oder von der Gewalt entgegengesetzter Vorstellungen ganz zurückgedrängt werden. So konnte es kommen, daß die alte Meinung vom Schattenleben im Scheol leicht wieder über ihn die Oberhand gewinnen und David Jehova auffordern konnte, er solle ihm hier auf dieser Erde den Sieg über seine Widersacher geben, weil nur hier volles Leben sey und

[1]) Ps. 17, 14. 15.

im Scheol Jehova's nicht mehr gedacht werden könne [1]). Solche Widersprüche, daß sich entgegengesetzte Vorstellungen innerhalb Eines und desselben Bewußtseyns berühren, sind in Uebergangsperioden Regel, weil die höhere Vorstellung sich erst in der Form des Selbstbewußtseyns ankündigt, noch nicht vollkommen objective Existenz für das Bewußtseyn erhalten hat und von den festern objectiven Bestimmungen, die früher galten, noch mit Erfolg bekämpft werden kann. —

Das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes ist in der Lyrik auf der Seite des subjectiven Geistes fortgebildet worden, hat aber auch mit der Schwachheit und den Mängeln desselben zu kämpfen. Das objective gesetzliche Bewußtseyn ist in das Gefühl und in die Empfindung übergegangen, in der Lust und Freude am Object ist dieses in die Subjectivität aufgenommen und hat an derselben eine lebendige Wohnung in der wirklichen Welt gewonnen. Das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes ist hier aber noch beschränkt durch die Stätte, in die es eingekehrt ist. Denn in der geschichtlichen Welt besitzt es sich erst in der besondern Individualität und noch nicht in der Gemeinde, welche seiner Allgemeinheit entspräche. Und wenn es auch in Mehreren lebt, so sind diese nur eine Parthei, keine organische Einheit; sie sind nur zufällig verbunden, indem sie sich als Anhang um eine hochstehende Individualität versammeln. Ihnen als Parthei steht innerhalb des Volkes eine andere entgegen, ja die gesammte Macht der Welt bekämpft sie noch so heftig, daß sie sich in der wirklichen Erscheinung als die Gedrückten erscheinen und immer in der Furcht zu erliegen stehen müssen. Die absolute Wahrheit ist noch an das Schicksal der besondern Individualität geknüpft. Der König aber, der die concrete Erscheinung des Gesetzes seyn soll, ist noch nicht allgemein als solche anerkannt. Seine Existenz und Macht ist noch bedroht. Zugleich hat der Fürst mit sich selbst in seinem Innern zu kämpfen, und durch seine Un-

---

[1]) Ps. 6, 6.

reinheit und Sündhaftigkeit beschränkt er selber noch seine Aufgabe. Die wesentliche Bestimmung des Volks bleibt daher noch unwirklich, und doch soll sie Realität besitzen, d. h. sie ist Postulat. In der Gegenwart kann das Selbstbewußtseyn seine Widersprüche nicht überwältigen, es sieht sich in Gegensatz gegen sein objectives Bewußtseyn von dem, was es seyn soll, und der unaufgelöste Kampf der Gegenwart zwingt den Geist, sich auf seine Zukunft zu richten, um hier sich in seiner Vollendung anzuschauen. Diese zukünftige Gestalt seiner selbst ist frei von den Mängeln, die er in der Gegenwart noch in sich weiß, und sie erscheint deshalb für sein Bewußtseyn als ausschließende Persönlichkeit. Sie ist der Gerechte, der auch noch mit der Welt zu kämpfen hat, aber vom vollständigen Siege belohnt wird. Das Ende des Kampfes ist die wirkliche Unterwerfung der feindlichen Elemente und ihre Vereinigung mit dem idealen Princip.

Nach der überlieferten Weise nennt man die Psalmen, wie überhaupt die alttestamentlichen Aussprüche, welche sich auf die vollendete Auflösung der Kämpfe des hebräischen Bewußtseyns in der Zukunft beziehen, messianisch. An ihr selbst ist diese Beziehung sehr unbestimmt, und was sie heißen solle, ist bis jetzt selbst auf dem kritischen Standpunkte nur nach der Auffassung des frühern unmittelbaren Glaubens bestimmt worden. Wie das christliche Selbstbewußtseyn auch in seinem Werden innerhalb des A. T. sich selbst erkannte, so sagen die Vertheidiger der messianischen Erklärung von dem Messianischen, es sey das Christliche im A. T. Mit dieser Auffassung stimmen die Gegner der messianischen Erklärung vollkommen überein; nur sagen sie von ihrem zweifelnden Standpunkte aus: das Messianische müßte das Christliche seyn, wenn es wirklich vorhanden wäre. Während nun jene sehr viel Christliches und demnach auch sehr viel Messianisches in den Psalmen finden, können diese vermittelst der kritischen Reflexion nichts rein Christliches in ihnen finden, und demnach auch nichts Messianisches.

Daß man auf beiden Seiten von der Voraussetzung ausging, das Messianische im A. T. und das Christliche seyen identisch, darin liegt der Hauptgrund von der scheinbar unauflöslichen Verwirrung, die jetzt in jenen Untersuchungen herrscht, und eben diese Voraussetzung ist vor allem zu beseitigen.

Die alttestamentliche Religion ist noch eine bestimmte und besitzt an dieser Bestimmtheit die Negation oder die Schranke an sich, welche bewirkt, daß in ihr die Idee der Religion noch nicht zur absoluten geworden ist. Ihre Bestimmtheit besteht nun darin, daß der göttliche Zweck noch außerhalb des Selbstbewußtseyns Gottes fällt, selbstständig für sich besteht, nicht die eigene innere Bestimmtheit und Unterscheidung des göttlichen Selbstbewußtseyns ist, dieses also noch äußerlich beschränkt und der Allgemeinheit desselben nicht entspricht. So ist ein besonderer Volksgeist der göttliche Zweck, mit ihm ist die Idee der Religion als Eines gesetzt, und wegen der Unmittelbarkeit, in welcher dieser Volksgeist existirt, beziehen sich seine einzelnen Glieder in einem äußerlichen Verhältniß auf Gott. Das innere Leben der Religion bringt nun beide Momente, die nur an sich vorhandene Allgemeinheit des Begriffs und die Schranke in Bewegung, setzt sie dadurch in eine Stellung, in welcher sie auseinander und sich gegenüber treten, läßt ihren Widerspruch ins Gefühl dringen und treibt den Geist dazu an, die Schranke, welche seine Bewegung hemmt, und den Widerspruch aufzuheben. Alle Anzeichen nun von einem solchen Gefühl der Schranke im A. T. und die Versuche, sie zu überwinden, können wir mit dem hergebrachten Namen als messianisch bezeichnen, sie bilden den Versuch des Hebraismus, über sich hinauszugehen und vermitteln seinen Uebergang zum Christenthum. Aber christlich sind diese Anschauungen deshalb noch nicht, da die Schranke des A. T. immer noch eine solche Kraft hat, daß sie dergleichen Elemente wieder in ihren Bereich herabzieht. Sie muß aber nothwendig so viel Gewalt besitzen, weil sie als

selbstständig neben der Allgemeinheit des Begriffs vorausgesetzt wird und wenn sie auch bekämpft wird, gerade in dieser feindlichen Stellung die Anerkennung ihrer Selbstständigkeit erhält.

Nach den angegebenen Principien ist es nun möglich, die verständige Kritik aus ihrer äußeren Stellung zur Sache herauszusetzen, in ihren Einwürfen die eigene Bewegung des Gegenstandes zu erkennen und die messianische Bedeutung mehrerer davidischen Psalme zu entwickeln, ohne die wesentliche Bestimmtheit des Hebraismus damit zu verwischen.

§. 46.

Die Auflösung des Kampfes.

Der Gerechte hat zu leiden und zu kämpfen. Das ist der Weg, der ihn zu seiner Bestimmung führt, und David selbst hatte in dieser Weise die Sicherheit seines Selbstbewußtseyns vermitteln müssen. In ihm war zum erstenmale der Kampf und die Selbstgewißheit zu jener innern Beruhigung gekommen, welche sich in der Zuversicht und im Vertrauen auf die Unzerstörbarkeit des göttlichen Zweckes abschließt und sich von der Form der Leidenschaftlichkeit befreit. Er hatte sich zum lebendigen Mittelpunkt des Volkes erhoben, als er die allgemeine Substanz desselben in seine Innerlichkeit aufnahm und sie zum Zweck aller seiner Mühen und Kämpfe machte. So bezeichnete David mit seiner königlichen Persönlichkeit den Anfangspunkt eines Weges, auf welchem der Volksgeist fortschreiten müsse, um zu seiner vollendeten Realität zu kommen und zum Ziele kann der Weg nur führen, wenn auf ihm eine Persönlichkeit voranschreitet, in welcher sich die königliche Würde und Bedeutung David's erhält und fortsetzt. Hierauf ist das allgemeine Bewußtseyn zunächst gerichtet und es befriedigt sich in der Aussicht, daß das H a u s D a v i d ' s u n d s e i n K ö n i g r e i c h i n E w i g k e i t b e s t ä n d i g s e y n u n d s e i n T h r o n e w i g l i c h b e s t e h e n

soll [1]). Eine bewußte Beziehung auf den Messias ist in dieser Aussicht in die Zukunft nicht enthalten, nur die Ewigkeit des Hauses überhaupt ist darin für die Anschauung verbürgt und die Zufälligkeit der einzelnen Persönlichkeit, welche die Substanz des Volks in sich vereinigte, in der Gewißheit überschritten, daß die Vermittlung des Volks mit seinem allgemeinen Begriff in der königlichen Würde nie aufhören werde.

Es war das aber nur Eine Weise, in welcher für David der Widerspruch, daß in ihm als einem endlichen Subjecte eine unendliche Aufgabe ausgeführt werden solle, sich auflöste, und noch dazu war es eine noch nicht wahrhaft befriedigende, da das Haus und das Geschlecht David's auch in der ewigen Fortdauer nur eine abstracte Allgemeinheit ist und die Bestimmung, die ihm gesetzt ist, sich auch nur in der bloßen Allgemeinheit halten kann, daß es ewig herrschen soll. Diese dem davidischen Hause übertragene Herrschaft ist zwar nicht als eine bloß weltliche zu fassen, sondern als die menschliche Herrschaft, welche die Trägerin des göttlichen Willens ist. Aber dennoch ist in der Aussicht auf ihre ewige Dauer die Form der Endlichkeit nicht wirklich überwunden. Denn daß sie nie aufhören soll, ist nur der Fortschritt ins Endlose, daß das Geschlecht in der unbegränzten Kette endlicher Subjecte sich darstellen werde. Die wahrhafte Rückkehr des Geistes in sich selbst ist mit dieser Ausdehnung ins Unendliche nicht gegeben. Die Lebendigkeit der geschichtlichen Kämpfe, die Innerlichkeit, in welche sie den Geist zurücktrieben und selbst die Qual, die sie in ihrem Gefolge hatten und die mit der bloßen Flucht ins Unendliche sich nicht befriedigen konnte, alle diese Bedingungen arbeiteten daran, den Gedanken des Geschlechts und der unbestimmten Herrschaft zur bestimmten Anschauung der Persönlichkeit, welche den Kampf in sich zu Ende führt, umzugestalten.

Die **nächste Voraussetzung**, mit welcher diese Per-

---

[1]) II. Sam. 7, 16.

sönlichkeit auftritt, ist der Gegensatz, der sich gegen sie erhoben hat. Die Völker, welche dem Gesalbten Jehova's als solchem unterworfen sind, haben sich gegen ihn empört und damit zugleich gegen Jehova, dessen Willen er als Herr der Theokratie darstellt. Ihre Empörung ist aber erfolglos, denn Jehova hat seinem Gesalbten die Vollmacht über alle Völker gegeben; wenn sie nicht mit dem eisernen Scepter zerschmettert werden wollen, so müssen sie sich unterwerfen, also in die Theokratie einkehren, deren Gesetz anerkennen und dem Gesalbten, dem das Gericht übertragen ist, huldigen [1]).

Die Schilderung dieser königlichen Persönlichkeit enthält Züge, die von keinem irdischen König ausgesagt werden konnten und die nothwendig die ausschließlich messianische Erklärung fordern. Kein jüdischer König hat alle Völker der Erde sich unterworfen gehabt und keiner konnte behaupten, daß Jehova mit dieser nackten Bildlosigkeit und Ausdrücklichkeit zu ihm gesagt habe: „du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt." Das Kriterium, man müsse von dergleichen Ausdrücken dasjenige in Anschlag bringen, was die „Neigung hebräischer Dichter zur Hyperbel" zu ihrer hochfliegenden Natur beigetragen habe, ist unzulässig. Die ganze Natur des Hebraismus schließt die Möglichkeit der hyperbolischen Rede aus, wo es auf die Darstellung des Verhältnisses von Gott und Mensch ankommt. Der Hebräer hatte im Princip seines religiösen Bewußtseyns den Unterschied des Endlichen und Unendlichen viel zu scharf und tief erfaßt, als daß er ihn zum Behuf der Schmeichelei hätte verwischen können. Es waren wohl schon Schritte geschehen zur Ausgleichung des schneidenden Gegensatzes von Gott und Mensch. Der Gedanke der Ebenbildlichkeit war bereits zu der Ahnung fortgebildet, daß der Mensch als Widerschein Jehova's in der Sphäre des Endlichen nicht nur das Andre des Wesens, sondern der Schein von diesem selbst sey, in welchem es innerhalb der Endlichkeit sich in sich selbst re-

[1]) Ps. 2.

flectire und umbiege. „Du hast den Menschen wenig der Gottheit entbehren lassen" sagt David [1]), d. h. du hast ihm reichlich von deinem Wesen mitgetheilt. Und von dem Nachkommen David's, der ihm eine feste Wohnung erbauen würde, sagt Jehova: „ich werde ihm Vater seyn und er wird mein Sohn seyn" [2]). Aber in der erstern Anschauung von der Ebenbildlichkeit des Menschen ist der Gedanke der wesentlichen Einheit noch vom Gefühl des unendlichen Abstandes und der Kluft zwischen dem Menschen und Gott beunruhigt und noch nicht zum Bewußtseyn seines ganzen Inhalts gekommen. „Was ist der Mensch, ruft der Dichter, daß du sein gedenkest?" Und wenn Jehova verheißt, er wolle dem Könige Vater seyn, so ist der Gedanke der wesentlichen Zusammengehörigkeit nur geahndet und für das Bewußtseyn, ist damit nur der Gedanke der väterlichen Gesinnung gesetzt, welche sich als Milde und Nachsicht äußert. Die Persönlichkeit aber, von der Jehova sagt, er habe sie gezeugt, hat wirklich das göttliche Wesen mitgetheilt empfangen, in ihr ist der Gegensatz von Gott und Mensch aufgehoben und sie verhält sich ausschließend zu den endlichen Subjecten, die sich noch im Widerspruch des Endlichen und Unendlichen bewegen und in ihr nur die Befriedigung ihres innersten Bedürfnisses anschauen. In demjenigen, den Jehova sich zum Sohn gezeugt hat, sehen sie nicht nur das Subject, welches „mit der vollen Herrschergewalt Jehova's belehnt ist," sondern den Helden, der unvergängliche Herrschaft besitzt, weil er von Gott gezeugt ist.

Die wahre Anschauung von der wesentlichen Einheit des menschlichen Geistes mit dem göttlichen wird aber hier erst; insofern ist sie und wird sie hier ausgesprochen; aber als werdend ist sie auch noch nicht, ihr Seyn liegt noch im unentschiedenen Kampfe mit ihrem Nichtseyn. Sie hat noch eine Schranke, welche ihren vollendeten Aufgang für den Geist noch zurückhält und sie in die Gewalt der alttesta-

[1]) Ps. 8, 6. [2]) II. Sam. 7, 14.

mentlichen Voraussetzungen wieder herabzieht. Diese Schranke ist das „heute.“ Dem Subjecte, zu welchem Jehova sagt: „heute habe ich dich gezeugt“ ist das Verhältniß der Sohnschaft und der Geisteseinheit mit Gott nicht ein immanentes, ein seine Persönlichkeit nicht erst bildendes, sondern es kommt zu dieser nur hinzu, so daß sie für sich schon selbstständig existirt und nicht allein als die Erscheinung des göttlichen Wesens ist. An dem Tage, da der Gesalbte die allgemeine Herrschaft bekam, hat sich ihm Jehova wesentlich mitgetheilt.

Wenn die verständige Kritik behauptet, was von der königlichen Persönlichkeit und ihrem Verhältniß zu den Völkern ausgesagt werde, passe nicht „zu den christlichen Vorstellungen vom Messias,“ denn nach diesen sey der Messias kein „Völkerbezwinger,“ der den eisernen Scepter führe, und sein Gericht ergehe nicht über die „Völker,“ sondern über die Ungläubigen: so treffen diese Bemerkungen allerdings den Kern der Sache. Denn es liegt darin wohl eine ewige Wahrheit, daß die Wirksamkeit des Königs im Psalm als eine zugleich weltliche gedacht wird. Die christliche Idee beweist sich ja in der Geschichte auch als die Macht der Welt und offenbart sich als die fortgehende Krisis auch der äußern Schicksale der Weltreiche. Aber im Christenthum ist die Idee in der Form des Geistes als Macht der Welt erkannt, im Psalm ist diese geistige Form nicht in ihrer freien für sich seyenden Macht gewußt, sondern als unmittelbar äußerlich wirksam. Auch das ist eine Beschränktheit des alttestamentlichen Standpunktes, daß das Gericht des Messias über die Völker, nicht über die Ungläubigen als solche ergeht. Diese Anschauung zeigt auf das schlagendste, wie das A. T., selbst wenn es die größte Anstrengung macht, die Enge seines Standpunktes zu erweitern, doch wieder in seine endliche Form zurückfällt. Weil für den Hebräer sein Gottesbewußtseyn wesentlich an sein Volksbewußtseyn geknüpft war, so setzt er die wirkliche Existenz der wahren Religion als das Volk, dem er angehörte, den Völkern gegenüber, die ihm als die

Existenz der Gottvergessenheit erschienen. Dieser Gegensatz, in welchem allein die Gemeinde als Volk von den Völkern unterschieden werden kann, wird nun aufgehoben, wenn die Herrschaft des theokratischen Königs als universelle gedacht wird. Aber selbst diesen Gedanken der allgemeinen Gemeinde kann der Hebräer nicht aussprechen, ohne die Form der particulären Anschauung beizubehalten. In demselben Moment, da die Heiden in die Theokratie eingehen und sie aufhören als die Völker dem Volke gegenüberzustehen, da werden sie als Völker in die Gemeinde aufgenommen, als Völker leben sie in ihr und als Völker stehen sie im Fall des Ungehorsams gegen ihr Princip auf.

Aber die messianische Bedeutung wird der Anschauung des Psalms durch die Schranke, die ihr noch anhaftet, nicht genommen. Denn dadurch behält die Conception nur noch die Bestimmtheit des Alttestamentlichen. Und welche Vorstellung vom Messias haben wir denn im A. T. zu suchen, die christliche oder die alttestamentliche? Das wäre doch zu weit hinausgegriffen, wenn wir daraus, daß wir jene in ihrer Vollendung nicht finden, schließen wollten, also sey auch die Vorstellung von Messias überhaupt nicht hier vorhanden.

Der Kampf mit den Gegnern ist zum persönlichen Leiden für das Subject geworden, welches im zwei und zwanzigsten Psalm spricht. Der Gerechte und unschuldig Leidende ist von den Widersachern bis zur Verzweiflung getrieben, er rechtet mit seinem Gott, weshalb er ihn verlassen und so qualvollem Schmerz übergeben habe; aber da die Zuversicht wieder erwacht, bittet er um Errettung und knüpft an diese einen nicht geringen Preis. Er will dann die Armen und Bedrängten zu einem Opfermahl vereinigen, zu dem auch die Geschlechter der Heiden herbeikommen werden, und die Gemeinde werde er zur allgemeinen erheben [1]).

Bei den Kämpfen der Volkspartheien verstand es sich von selbst, daß die Besseren von ihrem Siege die Verherr-

[1]) Ps. 22.

lichung der Gemeinde erwarteten. Denn hatten sie die Gewalt des natürlichen Bewußtseyns gebrochen, so war die Kraft des Princips gewachsen und es konnte wieder die Einzelnen zu lebendiger Einheit verbinden. Auch nach außen in Bezug auf die Völker konnte man dann erwarten, würde die Theokratie größere Gewalt bekommen; durch die Aufhebung des innern Zwiespalts erstarkte der Geist der Gemeinde und legte von der Bedeutung derselben vor den Heiden Zeugniß ab. Aber das war mehr eine Offenbarung, die im Ansich-seyn stehen blieb und nicht ausdrücklich gesetzt wurde. Selbst wenn der Kampf ein äußerer war und sich gegen die Völker richtete, und vom Siege die Anerkennung der Theokratie durch die Heiden erwartet wurde, so stellte man sich diese auch nur so vor, daß die Macht der Gemeinde erfahren und gescheut würde, und daß also die Heiden die Schranke, welche sie von der Theokratie schied, scheuen und nicht mehr zu verletzen wagen würden. Nun aber als Gemeinde selbst einen Schritt zu thun, um die Völker als solche in die Theokratie zu vereinigen, war ein Gedanke, der dem Volke ganz fern lag. Die hebräische Anschauung würde mit sich selbst in Widerspruch gerathen seyn, da sie die Bekehrung der Heiden immer als etwas Zukünftiges betrachtete und nicht in der unmittelbaren Gegenwart erwartete. Noch weniger konnte ein Einzelner sich so von der Anschauung der Gemeinde losreißen, daß er den Plan faßte, die Völker zu bekehren, oder gar von seiner Anstrengung hoffen konnte, alle Völker der Erde zu Jehova zu führen. Hingegen der Leidende des Psalms will nach seiner Errettung zu einem und demselben Opfermahl die Glieder der Gemeinde sammt den Heiden, die bisher Gedrückten und die Mächtigen der Erde vereinigen und auf seine persönliche Wirksamkeit, auf die Predigt von der göttlichen Macht, die sich in seiner Errettung offenbaren werde, führt er die Bekehrung der Heiden zurück. Er tritt also aus dem Kreis der empirischen Anschauung des Hebräers heraus oder mit andern Worten, der Dichter spricht nicht von sich selbst

in seinem eigenen Namen, sondern läßt eine Persönlichkeit sprechen, die er wegen ihres überschwenglichen Gehalts von sich unterscheidet.

Indem wir zur messianischen Erklärung getrieben werden, dürfen wir die innere Schranke nicht übersehen, welche die Anschauung des Psalms wieder in die beengte Sphäre des A. T. herab drückt. Sie offenbart sich in dem Verhältniß, in welches die Leiden des Subjects zu seiner Wirksamkeit für die Vollendung der Gemeinde gesetzt werden. Wenn die christliche Anschauung sich in unserm Psalm unmittelbar wieder findet und den wesentlichen Unterschied verschwinden läßt, dann heißt es: „das tiefste Leiden des Messias, in dem er sich von seinem Gott verlassen fühlt und in die Uebermacht seiner Widersacher dahingegeben ist, erscheine im Psalm als Erwerbungsgrund seiner seligmachenden Herrschaft über seine neue Gemeinde" [1]). Allein diese Anschauung ist dem Psalm durchaus fremd. Wir dürfen es auch nicht einmal „dahingestellt seyn lassen, ob der Psalmist die ursachliche Verbindung des Leidens und des Heils mit vollkommner Klarheit erkannt habe" [2]), da die Anschauung des Psalms mit ausdrücklicher Bestimmtheit dem christlichen Bewußtseyn widerspricht. Das Leiden des Subjekts wird nicht nur nicht als Grund des Heils betrachtet, sondern allein die Befreiung aus den Leiden. Nur an diese und an die Predigt von ihr knüpft das Subject die Anerkennung Jehova's in der ganzen Welt. Daher kommt es, daß der Leidende nur bittet und fleht, Jehova möge ihn aus den Leiden befreien, und daß er sich über diese nur durch den Gedanken der Befreiung tröstet. Christus hat zwar auch um Befreiung aus den Leiden gebeten, allein er fügte auch hinzu: doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe; er fügte sich also mit Ergebung und betrachtete die Leiden nicht nur als Etwas, das zufällig und nur von außen an ihn käme,

---

[1]) Stier, Siebzig ausgewählte Psalmen. I. 256.
[2]) Wie Hengstenberg verlangt: Christologie I. 1. S. 192.

sondern als Inhalt des göttlichen Willens. Und wenn er auch am Kreuze mit den Worten des Psalms ausrief: mein Gott, warum hast du mich verlassen, so löste sich doch die tiefste Klage in freiwillige Ergebung auf und in das siegende Bewußtseyn, daß eben durch die Leiden der göttliche Zweck verwirklicht werde. Beides, jene Ergebung und dieses Bewußtseyn liegt in den Worten „es ist vollbracht!"

Dennoch ist, wie die Aussicht auf die Allgemeinheit des Gottesreiches so auch die Ahndung messianisch, daß die Persönlichkeit, welche die göttliche Aufgabe des Volks und die Idee der Theokratie erfüllen werde, durch Leiden hindurchgehen müsse. Der Widerspruch gegen das wahre Moment besteht nur darin, daß das Leiden allein nach seiner bittern Seite gefühlt wird und die absolute Willigkeit der Ergebung noch fehlt. Aber es kostete eben dem Hebräer eine schmerzhafte Anstrengung, daß er das Moment des Leidens in die Idee des Gerechten aufnehmen mußte. Er mußte es, weil das ideale Princip nur im Kampf gegen die Uebermacht der Welt und in Leiden behauptet werden konnte. Weil aber die Nothwendigkeit des Leidens für den Hebräer nur von außen, von der Welt her kam und eine gewaltsame war, so preßte sie ihm den Schrei der Verzweiflung ab. Dabei konnte auch die Beruhigung über das Leiden noch nicht die innere seyn, nicht der versöhnende Gedanke der Ergebung, sondern nur die Aussicht auf Befreiung und auf den Sieg des Guten konnte dann den Leidenden trösten. Den innern Kampf nun, den alle Vertheidiger des alttestamentlichen Princips bestehen mußten, faßt unser Psalm in seiner höchsten Spitze auf und verlegt ihn in die Persönlichkeit, welche die allgemeine Idee des Volks realisiren werde.

Wenn der Leidende nach seiner Errettung die bisher gedrückten Glieder der Gemeinde und die Völker der Erde zu einem Opfermahl vereinigt und ihnen die Großthat Jehova's predigt, so übt er darin priesterliche Thätigkeit aus und vermittelt er die Beziehung der Gemeinde zu Jehova. Die Kraft, mit der er die Welt Jehova unterwirft, faßt un=

mittelbar die Gewalten in sich, welche in dem wirklichen Leben der Gemeinde noch gesondert oder noch nicht fest genug verschmolzen sind. Nach der Bestimmung des Volks sollten überhaupt alle Staatsgewalten in der priesterlichen Vermittelung und in der religiösen Idee zu ihrer Einheit zusammengehen und Leitung des Cultus und Regierung sollten Eins seyn. Alle besondern Gebiete des Lebens waren von der religiösen Idee bestimmt, die Bewegung in ihnen war religiöser Proceß und die Gewalt, die sie alle in sich umfaßte und den allgemeinen Willen aufrecht erhielt, war die prierſterliche. Daher war nach der gesetzlichen Constitution der priesterliche Stand und an seiner Spitze der Hohepriester, der Träger der allgemeinen Staatsgewalt. Während der Richterzeit hatte die Vereinigung der Regierung und der religiösen Vermittlung im priesterlichen Stande sich noch nicht lebendig durchsetzen können; das weltliche Selbstgefühl widerstand noch und suchte, während es im Gesetz unmittelbar der Herrschaft der religiösen Idee unterworfen war, sich in eigner Freiheit und durch innere Vermittlung mit dem religiösen Princip zu verbinden. Das Resultat dieser Bewegung, welche vom weltlichen Selbstbewußtseyn ausging und in dieses die Substanz des Staats herabzuziehen strebte, war das Königthum. Dieses war nach seinem empirischen Grunde der gesetzlichen Spitze des Staats und deren Beziehung auf die wirklichen Verhältnisse des Lebens schlechthin entgegengesetzt. Aber da es die Bewegung der endlichen Subjectivität in die substanzielle Sphäre derselben war, so traf es in der Mitte mit der religiösen Substanz zusammen, welche sich auf die Verhältnisse des wirklichen Lebens bezog, um sie als unselbstständige Erscheinungsformen ihrer selbst zu setzen. Hier vereinigte sich das Königthum mit dem religiösen Princip und bewies, sobald es sich in der Persönlichkeit David's befestigt hatte, daß es die Aufgabe habe, das Volk mit diesem zu vermitteln. Um dieser religiösen Bedeutung willen wurde das Königthum die Repräsentation der göttlichen Herrschaft

und fiel ihm von selbst, sobald die geeignete Persönlichkeit dazu da war, die oberste Leitung des Cultus zu. Ja, wenn der Hebräer an sich schon in allem seinem Thun vom Gesetz bestimmt war und sich im Cultus bewegte, so mußte der König eine um so höhere Bedeutung haben, wenn er die gesammten Volkskräfte und den allgemeinen Willen in seinem Willen vereinigte und bethätigte. Wenn er z. B. den Kampf der innern Partheien im Volke auflöste und die Bessern zum Siege führte, wenn unter seiner Anführung das Volk an den Heiden nach außen gerächt wurde, so wurde durch ihn die religiöse Aufgabe der Gemeinde zur Erscheinung gebracht und seine Herrschaft vermittelte die Herrschaft des gesetzlichen Princips. Was das Priesterthum eigentlich seyn sollte, die vollziehende Gewalt der religiösen Idee, das war in unmittelbarer Lebendigkeit das Königthum geworden. Noch aber waren durch das Gesetz beide Gewalten, die königliche und priesterliche, gesondert, aber diese Sonderung gerade brachte das Verlangen und die Hoffnung mit sich, daß beide Gewalten in Einer Persönlichkeit einst vereinigt werden würden, so daß die Substanz des Staats ungetheilt und mit der Fülle ihrer Attribute als wirkliches Subject erscheine. Diese Hoffnung äußert sich schon unwillkührlich in den messianischen Anschauungen, welche den König, der mit den empörten Völkern kämpft, oder den leidenden Gerechten die Einheit der allgemeinen Gemeinde constituiren lassen, ohne der priesterlichen Vermittlung als einer solchen, die noch außerhalb ihrer Persönlichkeit liege, auch nur im Geringsten zu erwähnen. Die ganze Tendenz zu einer solchen Vereinigung der Gewalten war in der Anlage des hebräischen Staats begründet und die Mängel der Erscheinung löste die Gewißheit, daß es nicht so seyn solle, in der Anschauung der Persönlichkeit auf, welche das königliche und das priesterliche Amt in sich vereinigt [1]. Wozu diese Persönlichkeit ihre Anhänger an-

[1]) Ps. 110.

führt, das ist **Cultus** und der **Cultus** ist zugleich **Befestigung und Ausbreitung der äußern Herrschaft des religiösen Princips.**

Die Voraussetzung, unter welcher der König auftritt, ist wieder der Kampf mit dem Gegensatz, nämlich mit den Völkern. Jehova läßt ihn zu seiner Rechten sitzen, d. h. er erhebt ihn zur Würde des Mitregenten, dem er unverkürzt seine allgemeine Macht mittheilt. Nur mit dem Kampf gegen die Feinde beschäftigt, sagt Jehova: setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Gegner zum Schemel deiner Füße mache. Der Kampf ist kein ewiger, er fällt in die endliche Welt und ist daher selbst ein endlicher. Mit dem Siege soll die Mitregentschaft des Königs und sein Antheil an der göttlichen Herrschaft nicht aufhören, sondern von der jenseits liegenden Zeit sieht die Anschauung nur einfach ab [1]). Indem der König in den Krieg zieht, um den Gerichtstag zu halten, folgt ihm das Volk seiner Anhänger im Heiligthumsschmuck, d. h. im gottesdienstlichen, priesterlichen Schmuck. Der Krieg, zu dem das Volk sich stellt, ist ein heiliger, ein Krieg für das religiöse Princip und für die Anerkennung Jehova's und seines Mitregenten, also ein gottesdienstlicher Act und **Cultus**. Die Krieger sind eine Schaar von Priestern, welche die gottentfremdete Welt unter das Gesetz führen. Der König aber, der an ihrer Spitze steht, ist Priester schlechthin, ist Hoherpriester, da er die ihm untergebene Schaar dazu anleitet, den Gegensatz des göttlichen Willens und der Welt aufzuheben [2]). Er ist

---

[1]) Die Reflexion (I. Kor. 15, 24—28.), daß die Herrschaft des Messias eine endliche sey, weil sie mit dem Kampf gegen das Böse Eins sey, liegt im Psalm nicht.

[2]) Der gewöhnlichen Voraussetzung, daß dem König zu seiner Regierungsgewalt noch die hohepriesterliche Würde gegeben werde, könnte es zu widersprechen scheinen, daß Jehova zu ihm sagt: „du bist Priester in Ewigkeit nach der Weise Melchisedek's." Man könnte unter jener Voraussetzung verlangen, daß es heiße: du bist König nach der Weise Melchisedek's, nämlich Priester zugleich. Nach den Worten

aber Hoherpriester in einer Weise, welche ihn unendlich über die Schwachheit des Hohenpriesters in der bisherigen Erscheinung der Theokratie erhebt. Denn dieser hat selbst noch mit seiner persönlichen Unvollkommenheit zu kämpfen. In ihm ist aber der Gegensatz gegen den göttlichen Willen und gegen die Substanz der Gemeinde vollkommen aufgehoben und er kann ihn deshalb auch in der Welt der Erscheinung vernichten. Der Gegensatz ist in seiner Person zur Einheit mit Jehova umgewandelt. Er ist mit Gott wesentlich Eins und die Herrschaft, die Jehova ausschließlich gehört, ist sein persönliches Eigenthum geworden [1]). So hält er das Gericht, das sonst Jehova zukommt, und schlägt er die Völker zu Boden.

Beschränkt ist noch die Anschauung von der Persönlichkeit des Königs und sie fällt auf den Boden des A. T., über den sie sich als messianisch erhebt, wieder zurück durch die

---

des Psalms scheint das Subject an sich als Priester vorausgesetzt zu seyn: du sollst Priester nach der Weise Melchisedek's seyn, d. h. zugleich auch König. Allein die Worte: „du bist Priester auf ewig" sind nicht unmittelbar mit den folgenden: „nach der Weise Melchisedek's" verbunden, sondern für sich gesetzt. Die priesterliche Würde wird dem angeredeten Subject erst übertragen und es selbst ist als König vorausgesetzt. Erst nachher, wenn der Herrscher als Priester declarirt ist, folgt die Vergleichung mit dem Priesterkönig Melchisedek.

[1]) Wenn der Dichter V. 5. sagt: „der Herr zu deiner Rechten schlägt am Tage seines Zornes Könige," so meint er hiemit nicht Jehova, sondern den Herrscher zu seiner Rechten. Denn Jehova sitzt ja zur Linken desselben. De Wette (im Comm.) meint zwar, der Herr (אֲדֹנָי) sey wie sonst immer im A. T. Jehova und wenn er zur Rechten des Königs sitze, so heiße das nur, er sey sein Beistand. Allein die Bedeutung einer Formel, die V. 1 mit so viel Nachdruck gebraucht war, kann hier nicht verändert werden. Der Herr ist der königliche Herrscher zur Rechten Johova's. Dem widerspricht nicht, daß er hier kriegführend gedacht wird, während er doch nach der Aufforderung V. 1 in Ruhe auf dem göttlichen Throne sitzen solle. Aber mit dem Sitzen zur Rechten Jehova's ist ihm nur die göttliche Herrschermacht übertragen. Schon V. 3 war ja dargestellt, wie er Musterung hält über das Volk, das ihm in den heiligen Krieg nachfolgt.

Art, wie die persönliche Einheit mit Jehova und der Kampf gegen die Feinde gefaßt wird. Wenn es dem Hebräer auf dem Standpunkt, den die davidischen Psalmen einnehmen, darauf ankam, den Gegensatz der endlichen Subjectivität und des göttlichen Wesens aufzuheben, so war die Macht und die herrschaftliche Majestät das Moment, welches noch die Totalität des Wesens ausdrückte und der Persönlichkeit übertragen wurde, welcher Jehova sein Wesen mittheilte. Wie Jehova sein ewiges Wesen noch im Kampfe gegen das Feindliche behauptet und in der Macht offenbart, mit welcher er den Gegensatz niederschlägt, so kann auch die Persönlichkeit, in welcher die Spannung des geistigen Universum aufgehoben ist, mit dem göttlichen Wesen nur die herrschaftliche Macht überkommen. Und wenn sie nun am göttlichen Kampf Theil nimmt und die Welt des Gegensatzes unterwirft, so thut sie es mit äußerer Macht, weil auch der Gegensatz nur nach seiner Erscheinungsform gefaßt wird, wie er sich äußerlich gegen die Wahrheit abschließt.

Zur richtigen Beurtheilung der messianischen Anschauungen müssen wir immer die beiden Seiten des Widerspruchs, die in ihnen vereinigt sind, zusammenhalten und nie nur die Eine hervorkehren und die andere ganz zurückdrängen oder übersehen. Der Widerspruch ist der, daß das Selbstbewußtseyn, das sich in ihnen bewegt, ein höheres ist als die Form des Bewußtseyns, in der es sich objectivirt und ausspricht. Das Selbstbewußtseyn in ihnen ist die Bewegung des religiösen Geistes, welcher seine Substanz in sich selbst und in seine Tiefe zurückzunehmen strebt und sich mit dem gesetzlichen Object seines Bewußtseyns in Einheit fühlt. Auf dieser Seite ist der lebendige Quell der Gewißheit von der innern und wesentlichen Einheit mit Jehova, hier ist der Schmerz des Gegensatzes in der Form des innerlichen Ringens aufgehoben und die Versöhnung nicht bloß durch den äußerlichen Untergang des Feindes herbeigeführt. In dieser innerlichen Welt, welche den Gegensatz der wesentlichen und der empirischen

Welt zur Einheit umspannt, ist der Gedanke der ewigen Dauer des Geistes und der Auferstehung geboren. Wenn aber die innern Schätze an das Licht gebracht und gestaltet werden sollen, wenn die Bestimmtheit der Subjectivität, um objective Gewißheit zu erhalten, in einer ausschließlichen Persönlichkeit concentrirt und Gegenstand des Bewußtseyns wird, dann stehen dem Geist zu dieser Gestaltung nur die Formen zu Gebote, in denen sich sein wirkliches Leben bewegt und nur in ihnen wird er sich seiner selbst gewiß. Die verständige Kritik hält sich nur an die Schranke der Form und übersieht die Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns, welches sich darin über sich selbst zu orientiren sucht und seine wesentliche Einheit mit Gott und seinen Sieg über den Gegensatz anschauen will. Die Apologetik dagegen verwischt die Schranken und läßt sie als den Schein am Wesen vergehen. Dieser Schein ist aber die Bestimmtheit, in welcher allein das hebräische Bewußtseyn das Wesen besaß und war die nothwendige Erscheinungsform des Wesens. Fassen wir den Schein in seiner Allgemeinheit, wie er überhaupt dem A. T. eigen ist, so besteht er in der äußern Beziehung auf den Gegensatz, auf die Feinde und Gegner der guten Sache. Aber diese Beziehung ist gerade die eigne Reflexion des Wesens und es ist nur in dieser Beziehung auf den Gegensatz. Es erfaßt sich nur in der Negation des Andern und es hat noch nicht die Allgemeinheit erreicht, in welcher es die Bestimmtheit des Andern in sich selbst gesetzt hätte und in derselben sich mit ihm versöhnte. Es kam noch darauf an, den vom Princip vorgefundenen Gegensatz zu bekämpfen.

Selbst für die Anschauung, in welcher der Geist am tiefsten in sich einkehrt und sich in seiner Ewigkeit Gegenstand der Selbstbetrachtung wird, bildet die Reflexion auf den äußern Gegensatz die wesentliche Vermittlung dazu, damit der Geist zu sich selbst komme. Das Subject des sechszehnten Psalms [1])

[1]) Ps. 16, 10.

sagt zu Jehova: du wirst meine Seele nicht dem Scheol lassen. Diese Worte können auf zwiefache Weise aufgefaßt werden. Entweder: du wirst nicht zulassen, daß meine Seele dem Scheol, der nach ihrem Besitz trachtet, preisgegeben wird. Dann bittet der Sprechende, Jehova möge ihn von der drohenden Todesgefahr und vom Untergange befreien. Oder er denkt sich schon in der Lage, daß er als abgeschiedener Geist im Scheol ist und er ist dessen gewiß, daß ihn Jehova diesem nicht für immer in Besitz lassen werde. Die erstere Auffassung setzt voraus, daß das Subject des Psalms eine Gefahr umgebe, aus der es befreit zu seyn wünsche. Allein von einer einzelnen Gefahr läßt sich nichts entdecken; die Bitte um die göttliche Bewahrung bezieht sich nur auf die Stellung, die das Subject im Gegensatz zu den Abtrünnigen überhaupt einnimmt. Außerdem fällt diese Erklärung durch den Umstand, daß das Subject unmittelbar vorher schon von dem Zustande sprach, wo sein Fleisch ruhen werde, also dachte es sich schon in dem Zustande des Todes und es lebt nun in der Zuversicht, daß Jehova es nicht für immer dem Scheol überlassen werde. Hiernach bestimmt sich auch die Bedeutung des Folgenden [1]). Die Verwesung ist es, welche der Redende, auch wenn sein Leib im Grabe ruht, nicht zu sehen hofft. Sein Leib wird ruhig wohnen und von der Verwesung nicht zerstört werden. Dieser Zusammenhang des Psalms ist so schlagend, daß eine andre als die messianische Erklärung sich nicht halten kann. Der Psalmist führt die Persönlichkeit redend ein, welche zwar in den Tod eingehen wird, aber ihn auch nach der Seite ihres Leibes absolut überwindet.

Diese Gewißheit vermittelt sich der Gerechte durch die Empfindung seiner innigen Beziehung auf Gott und durch das Bewußtseyn, daß Jehova als sein unvergängliches Erbtheil ihm angehöre. Aber um dieser Vermittlung vollkommen gewiß zu werden, bedarf er noch der äußern Reflexion

---

[1]) שַׁחַת V. 10.

auf den Gegensatz und so spricht er seinen Abscheu vor den Ungerechten und den Götzendienern aus. Wollte man das gegen die messianische Erklärung des Psalms anführen und verlangen, der Messias müßte ja als erhaben über dem Gegensatz der Frommen und Abtrünnigen erscheinen, so konnte man dagegen zunächst an das „Wehe!" erinnern, welches Christus über die Gottlosen seiner Zeit ausgesprochen hat. Aber man müßte es freilich mit der Beschränkung thun, die jenem kritischen Einwurf zu Grunde liegt, daß für das Selbstbewußtseyn Christi der Gegensatz gegen die Ungerechtigkeit der Welt zugleich auf absolute Weise aufgehoben gewesen sey. Anders jedoch ist es im A. T.; hier war es nothwendig eine der hervorstechendsten Seiten am Gedanken des Messias, daß er der Kämpfende sey und im Gegensatze gegen die Gottlosen und Abtrünnigen sich fühle und bethätige. Wo die Wahrheit erst wird, noch nicht frei und sicher in sich selbst und in ihrer absoluten Selbstständigkeit ruht, da ist ihr Träger und ihr Held auch noch im Gegensatze befangen. —

Gegen die Stellung, die wir den messianischen Psalmen David's gegeben haben, erhebt sich nun aber eine Schwierigkeit, wenn wir auf das Gesetz der geschichtlichen Entwicklung des Bewußtseyns reflectiren. Ihre eigentliche Ausbildung erhielt die Idee des Messias erst durch die Propheten und von diesen wurde sie auch erst in ihrem nothwendigen Zusammenhange mit den Partheiungen des Volks, mit der Stellung der Völker zur Theokratie und mit dem Gedanken des allgemeinen Gottesreiches durchgeführt. Durch sie wurde der Messias erst zu einem festen Object des Bewußtseyns. Wie können nun schon zu David's Zeit messianische Psalmen gedichtet seyn? Für die Lyrik zumal scheint es nothwendig, daß der Gedanke des Messias schon als Voraussetzung gegeben seyn müsse, um in freier dichterischer Thätigkeit für die Anschauung gestaltet zu werden. Es liegt daher die Behauptung nahe, alle messianischen Psalmen müßten in die Zeit der prophetischen Begeisterung herabge-

setzt werden und zwar so, daß sie von dieser erst ihren Inhalt bekommen hätten, oder wenn jene Psalmen einer frühern Zeit angehören, so seyen sie unmöglich messianisch. Allein gerade das Gegentheil folgt. In der Lyrik (natürlich in der wahren, welche immer der Ausdruck einer neuen Wendung des allgemeinen Bewußtseyns ist) wird nicht bloß eine bereits erstiegene Stufe des Geistes nur dichterisch verklärt, sondern kündigt sich in Form des Gefühls und in der unmittelbaren Begeisterung der substanzielle Gedankeninhalt an, dessen objective Ausbildung erst der folgenden Zeit vorbehalten bleibt. Der bestimmte Inhalt taucht erst aus dem Geiste auf und offenbart sich in einzelnen plötzlich hervorbrechenden Blitzen der Anschauung. Allerdings hat die Lyrik, weil sie in der Entwicklung des Volksgeistes nie die erste Stufe bezeichnet, schon einen festen Boden von Vorstellungen zur Voraussetzung und es muß ihr immer eine Form des Geistes vorangegangen seyn, in welcher ihr Gehalt als unmittelbares Seyn und als Zuständlichkeit gegeben war. Aber die Form, welche in ihr dieser Gehalt gewinnt, ist eine ganz andere als diejenige war, welche er vorher in seiner objectiven Festigkeit hatte. Die Lyrik ist nie bloß verschönerte Wiederholung des bereits Vorhandenen, sondern Umbildung des Positiven zu innerer Allgemeinheit, zu persönlichem Leben und als Ahndung faßt sie auch die errungene Allgemeinheit des Geistes zu individueller Gestalt zusammen. So ist die Voraussetzung der davidischen Lyrik das Gesetz, die objective Bestimmung des Volks und der Kampf, welchen der allgemeine Geist bisher in sich erlebt hatte. Diese Voraussetzungen sind dergestalt in den Psalmen David's umgewandelt, daß sie zunächst überhaupt mit dem innern Leben des Geistes verflochten und in ihrer innersten Verschmelzung mit demselben selbst zu persönlichem Seyn erhoben sind.

Für den frühern Ursprung der messianischen Psalmen spricht auch ihr durchgehender Charakter, der sie noch wesentlich von den Anschauungen der Propheten unterschei-

det. Ihre Darstellung des Messias ist noch farbloser, noch nicht so inhaltreich und in der Persönlichkeit des Messias sind noch nicht so viele Mächte vereinigt, wie bei den Propheten. Der Messias kämpft wohl gegen die Völker, dieser Kampf mußte von Anfang an in die Anschauung seiner Persönlichkeit fallen, weil das Volk sich seiner wesentlichen Aufgabe immer im Gegensatze gegen die Völker bewußt war und weil der Gegensatz zu seiner Aufhebung immer den Kampf forderte; er streitet auch gegen die Gottlosen und Verächter des Gesetzes innerhalb des Volkes selber. Aber ein so furchtbarer Kampf, wie er für die Anschauung durch den Gegensatz des assyrischen und chaldäischen Weltreiches hervorgebracht war, findet sich in den messianischen Psalmen noch nicht. Es fehlt ihm noch der erdrückende Charakter, den er für die Propheten hatte und namentlich das Moment der Nothwendigkeit, daß er durch die Gemeinde selbst verschuldet sey, ist in seine Erscheinung noch nicht aufgenommen. Auch die Partheien innerhalb des Volks sind sich noch nicht in jener compacten Dichtigkeit gegenübergetreten, die sie zur Zeit der Propheten hatten und der geschichtlichen Stellung des Messias fehlt jene feste Basis, die er später am Kern des Volks, nämlich am treugebliebenen Rest erhielt. Diejenigen, die sich um ihn schaaren und ihm in seinen Kämpfen folgen, erscheinen mehr in der zufälligen Form seiner persönlichen Anhänger, denn als eine bestimmt abgegränzte Parthei, welche die geschichtliche Voraussetzung seines Auftretens wäre. Kurz, die Stellung des Messias in den Psalmen hat mehr den Schein des Individuellen und Zufälligen, während sie bei den Propheten von einer Masse objectiver Voraussetzungen umgeben ist, und sie entspricht als das höhere Abbild der persönlichen Stellung, welche in der früheren Zeit der Gerechte den widerstreitenden Elementen der Geschichte gegenüber einnahm.

Fragen wir nun noch nach dem **Verhältniß der Gemeinde zu den messianischen Psalmen**, so müssen wir besonders die Art, wie diese entstanden, ins Auge fas-

sen. Der Gedanke des Messias ging nicht aus absichtlicher Reflexion hervor, so daß etwa der Dichter mit freier Ueberlegung sich die Anschauung gebildet hätte, die unvollkommne Erscheinung der Geschichte müsse durch eine bestimmte Persönlichkeit vollendet werden und diese müsse so und so beschaffen seyn, um ihre Aufgabe ausführen zu können. Sondern aus der unmittelbaren Erregung, wie sie durch die geschichtlichen Verhältnisse bedingt war, stieg die Anschauung der vollendenden Persönlichkeit hervor und diese war jedesmal bestimmt durch die besondere Gestalt der Verhältnisse, deren Drang den Ausgangspunkt für ihre Conception bildete. Der dichterische Geist verhielt sich, indem er jene Anschauung gestaltete, schöpferisch, die Idee ward für ihn erst und sie hatte noch nicht die Form der Objectivität gewonnen, in welcher sie selbstständig ihre eigne Welt besäße und ihre Momente in sich zusammenhielte. So fielen auch die verschiedenen Formen, in denen der Gedanke des Messias wurde, schlechthin auseinander und sie verbanden sich nicht zur Einheit des Objects für das Bewußtseyn. Der Dichter sagte weder: das ist der Messias und die bestimmte Persönlichkeit, die wir erwarten, wenn er eine einzelne Anschauung abgeschlossen hatte, noch vereinigte er die besondern Gestalten zu einem Gesammtbilde oder in der Reflexion, daß in ihnen allen Eine und dieselbe Persönlichkeit, nämlich die des Messias sich darstelle. Sondern das Band, welches den Geist mit jenen Gestalten verband, war selbst für den schöpferisch thätigen Dichter nur das Gefühl des Anklangs, daß er in ihnen die Auflösung seiner innern Widersprüche anschaute und nur für dieses unmittelbare Gefühl waren auch die getrennten Anschauungen an sich Eins. Ausdrücklich für die Reflexion war aber diese Einheit nicht gesetzt. Noch weniger konnte das für die Gemeinde geschehen seyn. Wenn unter ihr jene Psalmen Eingang fanden, so war das nur möglich, weil sie sich unwillkührlich von ihnen angezogen fühlte und vom Bild ihrer eignen Vollendung getroffen wurde. Für das allgemeine Bewußtseyn konnten daher jene

messianischen Anschauungen noch nicht tief haften und noch weniger die Spitze des wirklichen Volksgeistes einnehmen. —

Wenn David gegen das Ende seines Lebens die inneren Volksbewegungen einigermaßen beruhigt hatte und seine Stellung gesichert war, so konnte diese Ruhe doch nicht von Dauer seyn. Denn wirklich waren die Widersprüche des Volkslebens noch nicht gelöst; die Form ihrer Auflösung war mehr die zufällige, die an das Selbstbewußtseyn einer hohen Persönlichkeit geknüpft war und durch die subjective Kraft derselben auch in das allgemeine Leben übergriff. Die Bewegung mußte fortgehen, sich in neuen festeren Formen darstellen und auch das Postulat der persönlichen Vollendung des Volksgeistes sich zur Objectivität fortbilden. Was von David's Wirksamkeit bleibend war und aus dem Inhalt seines Geistes in das Volksleben überging, gründete sich auf Voraussetzungen, welche in diesem lagen und sich in der vorangehenden Zeit gebildet hatten. Hieher gehört die Vereinigung des Volks zu einem wirklichen Ganzen, welches selbst dann sich als solches bewies, wenn es sich in Partheiungen innerlich bekämpfte, ferner die Befestigung des heiligen Mittelpunktes, die Belebung des Cultus und die Zuspitzung des Volkslebens im Königthum. Diese geschichtlichen Resultate erscheinen aber anfangs noch als abhängig von David's persönlicher Kraft und sie mußten durch die Probe der Geschichte hindurchgehen, um den Schein des Subjectiven und Zufälligen von sich abzuthun und um in den fernern Bewegungen des Volksgeistes sich wirklich als dessen allgemeine That zu beweisen. Ehe dies Gericht über sie erging, trat ein Augenblick der Ruhe ein.

§. 47.

Die Weisheit Salomo's.

Die Ruhe des salomonischen Zeitalters war nicht diejenige, welche in der wirklichen Beendigung eines Kampfes gegründet ist, sie war vielmehr die eines Kämpfers, der sich für

einen Augenblick, wo sein Gegner am Boden liegt, ausruht, sich am Zweck seines Kampfes erfreut und für neue Anstrengungen Kräfte sammelt. Bei den verschiedenen Partheien des Volks war dieser Zustand verschieden begründet. Die Widerstrebenden waren noch geschwächt durch die Kraft, mit welcher David den Kampf gegen sie geführt hatte, und beständig niedergehalten wurden sie durch den militärischen Despotismus, durch welchen Salomo den Thron noch mehr befestigte. Die weniger entschiedene Masse fühlte sich durch die Stellung, welche der Staat den auswärtigen Völkern gegenüber erhalten hatte, und durch seine innere Ordnung befriedigt. Diese Sicherheit und politische Selbstständigkeit ließ auch das Königthum immer tiefer im Volksgeiste einwurzeln. Die Besseren, an ihrer Spitze Salomo, brachten die Ruhe im Nachsinnen über die Aufgabe des gesetzlichen Geistes zu und die Summe dieser innern Reflexionen war der Gedanke der Weisheit.

Die empirische Voraussetzung dieses Gedankens waren die Sprüchwörter, die sich im Munde des Volks gebildet hatten, und zwar zu der Zeit, wo sich immer nur Sprüchwörter bilden, nämlich, als das Volk in seiner ersten Jugend stand und die sittlichen Verhältnisse für die subjective Anerkennung Gewalt erhielten. Mit neueren Kritikern die Entstehung der Sprüchwörter weit herab in den Verlauf des fünften Jahrhunderts zu verlegen [1]), würde allen Gesetzen der Entwicklung des geschichtlichen Geistes widersprechen. Allerdings setzen sie immer und so auch bei den Hebräern einen längern Verlauf des Princips und eine Reihe von Kämpfen innerhalb des Volksbewußtseyns voraus. Sie sind ihrer Natur nach eine Beruhigung dieser Kämpfe, sie bringen die Ordnung, die im Gang der Geschichte das Bleibende und im mannigfaltigen Wechsel der Erscheinungen das Gesetz ist, zum Bewußtseyn und versöhnen das Selbstbewußtseyn mit der gesammten Welt seiner geschichtlichen Umgebung und mit dem objectiven Princip derselben. Aber die geschichtliche

---

[1]) Siehe: Vatke, die Rel. des A. T. I., 563.

Entwicklung, welche sie voraussetzen, ist nicht diejenige, welche sich in schon festgegründeten Verhältnissen und in deren Kampfe bewegt. Sondern der Verlauf des geschichtlichen Geistes, der ihrer Ausbildung vorangeht, ist noch jenes erste bewußtlose Ringen der unmittelbaren Kraft, der Leidenschaften und der äußern Gewalt, wo die organischen Gestalten des Allgemeinen erst werden und sich zu einem System zusammenzuschließen suchen. Hier sind die Sprüchwörter der Ausdruck des Verstandes, der sich im wandelbaren Inhalt der Erscheinungen orientiren will, die Mannichfaltigkeit der Verhältnisse unter allgemeine Gesichtspunkte stellt und diese als Regeln des sittlichen Handelns anempfiehlt. Sie retten das Allgemeine, wenn es im treibenden Fluß der geschichtlichen Bewegung zu entschwinden droht. In dieser Form schon, wie sie sich unter dem Volke bildeten, sind sie ein großer Fortschritt des gesetzlichen Bewußtseyns und eröffnen sie uns einen Blick in den Grund des Volksgeistes und in seine innern Arbeiten, wodurch es uns erst völlig klar wird, wie die Ordnung des Königthums in der vorangehenden Zeit vorbereitet war. In ihnen sehen wir, wie die Gründung fester Zustände selbst während der trübsten Verwirrung in der Richterperiode vorbereitet war. Das Gesetz als solches besitzt keine erzeugende Kraft und hätte nie, wenn es nicht durch die Aufnahme in das Selbstbewußtseyn fortgebildet wäre, einen geordneten Zustand gründen können. Das war ihm schon dadurch unmöglich gemacht, daß es sich nur in einzelnen Geboten aussprach und in der Menge dieser Bestimmungen auseinanderfiel. Allgemeinheit besaß es nur an sich als Wille Jehova's und als Bestimmung des Volksgeistes, sie war aber an ihm noch nicht gesetzt und ihr widersprach die Schranke des besondern Inhalts. In den zusammenfassenden Gesichtspunkten und Grundsätzen der Sprüchwörter hingegen war sie aus der Fülle des Besondern hervorgezogen und der Geist konnte sich in diesem nun seiner allgemeinen Form nach leichter wiedererkennen und heimathlich

fühlen. Das gesetzliche Bewußtseyn ging in das allgemeine Selbstbewußtseyn über, da der Geist in den besondern Geboten des Gesetzes den Anklang seiner allgemeinen Interessen empfand und den Trieb nach seiner eignen Vollendung bestätigt sah. So wurden die Sprüchwörter eine Anempfehlung des Gesetzes, die vom Subjecte selber und dessen freier Einsicht ausgeht.

Durch Salomo wurde ihre Bedeutung erhöht. Er faßte sie in dem Einen Gedanken der Weisheit zusammen. Als Ermahnung, das Gesetz zu befolgen, weil es dem Triebe des Geistes nach seinem Besten entgegenkomme, hatten freilich die Sprüchwörter diesen Gedanken auch schon vorher zu ihrer Grundlage und der Parallelismus des Weisen und des Thoren hatte sich bereits in der Volksanschauung gebildet. Aber Salomo erhob doch diesen Gedanken der Weisheit zum leitenden und zur Substanz der einzelnen Sprüche und, was die Hauptsache ist, er schuf zu einer objectiven und selbstständigen Welt um, was für das Bewußtseyn des Volks noch den Schein der subjectiven Maxime hatte. Der Gegensatz des Weisen und Thoren bewegt sich nämlich noch in der Sphäre subjectiver Willensentschließung und Sorge für das eigne Wohl und die Zweckbestimmung ist noch in die Entscheidung des besondern Willens verlegt; Salomo aber faßte die Zweckbestimmung als eine solche, die eine eigne Welt für sich bilde, als die bleibende wesentliche Welt über der Welt der Erscheinung stehe und auf diese sich nach unwandelbaren Gesetzen beziehe. Was den künstlerischen Antheil Salomo's an der Spruchsammlung betrifft, so hat er die Form der Sprüche gewiß nicht erst geschaffen. Sie hatte sich vielmehr als allgemeines Vorbild schon im Munde des Volks gebildet, da der Parallelismus, in welchem sich die Sprüche bewegen, von der Natur der Sache selbst unwillkührlich aufgedrungen war. Der Gegensatz des Weisen und Thoren in parallele Bilder zusammengedrängt, gab die eigenthümliche poetische Form des Hebraismus. Salomo führte nur diese Form gleichmäßig durch in den Sprüchen,

die er aus dem Volke aufnahm, und im Geiste der überlieferten Sprüche dichtete er weiter, um alle Verhältnisse des Lebens mit dem Gedanken der Weisheit nach ihren innern Zwecken zu ergründen. Zu unterscheiden, was ihm angehöre, was aus dem Volksleben entnommen sey, ist im Einzelnen nicht mehr möglich, da es eben die Vollendung der Form ist, daß er sich ganz in den Geist des Volks versetzt, ihn in sein Bewußtseyn aufgenommen hatte und von diesem Standpunkte aus in freier Weise die schöpferische Thätigkeit des Volkes fortsetzen konnte, ohne daß seine besondre Subjectivität störend und das Ganze unterbrechend für sich herverträte. Ihm allein gehört aber die Einleitung und das Nachwort an, von denen der Kern umgeben ist [1]). Da tritt der Weise mit seiner Persönlichkeit in den Vordergrund, er ermahnt, die Weisheit anzunehmen und ihrer Stimme zu folgen, und empfiehlt sie ihrer Trefflichkeit wegen. In der Einleitung sowohl wie im Nachworte verläuft sich der Vortrag auch wohl öfters in einzelnen Sprüchen, aber es geschieht immer mit bestimmter Rücksicht auf den allgemeinen Zweck, welcher hier die Rede leitet, es soll nur die Trefflichkeit der Weisheit und ihre Kostbarkeit anschaulicher gemacht werden. Durch diese Stellung des Subjects ist die Weisheit Gegenstand seines Bewußtseyns geworden, sie erhält objectives Daseyn, erscheint daher nicht mehr nur als die subjective Reflexion der einzelnen Sprüche, sondern sie lebt nun in ihrer eigenen allgemeinen Welt und steigt aus dieser herab, um im Einzelnen ihren umfassenden Zweck auszuführen. Natürlich mußte bei dieser Stellung des Subjects der Ton des Vortrages ein andrer werden. Statt der zugespitzten Gestalt der besondern Sprüche, die sich in ihrer Kernhaftigkeit jeder als ein abgerundetes Bild hinstellen, fließt der Zuspruch des Lehrers in leichtem und einschmeichelndem Zusammenhange dahin, um das Herz des Schü-

---

[1]) Die Einleitung c. 1—9, der Kern c. 10, 1. — c. 22, 16, das Nachwort c. 22, 17. — c. 24, 22.

lers allmählig zu gewinnen und in seinen Strom mit hineinzuziehen. Der schlagende Witz der Sprüche, ihre portraitartige Abgeschlossenheit und ihre schroffe Skizzirung ist in der Einleitung besonders zur feierlichen Predigt geworden, welche den Schüler über den Gegensatz der Thorheit und Weisheit belehrt, ihm die Herrlichkeit der letztern zur Anschauung bringt und ihm endlich den Blick auf die wesentliche Welt eröffnet, wo sie von Ewigkeit an als die künstlerische Macht dem allgemeinen Willen Jehova's seine zweckmäßige Form gab. Die verschiedne Farbe des Vortrages in den Sprüchen und in ihrer Einfassung spricht nicht gegen die Einheit des Verfassers und ist kein Grund, die Einleitung und das Nachwort dem Salomo abzusprechen, sie war vielmehr durch die Verschiedenheit der Stellung Eines und desselben Subjects nothwendig gegeben. —

Erinnern wir uns nun, um die Bedeutung der Weisheit zu fassen, der Stellung, welche im Gesetz der Geist zu seinem Begriff einnahm. Dem gesetzlichen Bewußtseyn des religiösen Geistes erscheint seine Bestimmung als das Andre seiner selbst; er weiß noch nicht, daß der Wille des Gesetzes an sich seine eigne Bestimmtheit und sein wesentlicher Wille oder der Wille seines unendlichen Begriffs ist. Das Gesetz erscheint in dieser Stellung als ein fremder Wille, in welchem der endliche Geist sich rücksichtslos und ohne sich für sich zu behalten, aufopfern muß. Der Geist fühlt sich zwar zur Beziehung auf das Gesetz getrieben und daß in diesem seine wesentliche Gestalt liege, das war der Grund, aus welchem die unzerstörbare Spannung zwischen ihm und dem Gesetze hervorging. Aber daß diese Spannung ein *wesentlicher* Zusammenhang sey, war dem Geiste noch verborgen und sie übte auf ihn den Eindruck einer fremden Gewalt aus, die durch ihre übermächtige Schwere, durch ihr unmittelbares Seyn auf ihn wirke und der er schlechthin nachgeben müsse. In der geschichtlichen Bewegung des hebräischen Geistes bis zu dem Punkte, der von den davidischen Psalmen eingenommen wird, war die starre Form des ge-

setzlichen Verhältnisses in Fluß gebracht und der schneidende Gegensatz des absoluten Objects und des nichtigen Subjects gemildert. In der innern Freudigkeit des gesetzlichen Triebes hatte der Geist Lust bekommen am Gesetze und fühlte er sich freiwillig zu demselben angezogen, und innerlich erquickt war er, wenn er es in seine Lust und Liebe aufgenommen hatte. Diese Einheit beider Seiten des gesetzlichen Verhältnisses war in der Begeisterung der Genialität geboren, sie sprach sich deshalb dichterisch in der Lyrik aus und beruhte im Grunde des subjectiven Geistes auf dem Gefühl, welches noch nicht wirklich weiß, welchen Reichthum es in sich befaßt. Hier trat nun der Gedanke der Weisheit auf, nachdem er sich im Volksgeist allmählig und instinctartig gebildet hatte, um in die Gefühlseinheit Klarheit und Verstand zu bringen. Es ist weise, das Gesetz zu befolgen: das ist die Weisheit Salomo's und seiner Zeit. Wenn sie uns platt und bedeutungslos erscheint, so lassen wir uns nur für den ersten Augenblick durch die Vergleichung dieses Satzes mit der Form, welche der Gedanke nach dreitausend Jahren sich erworben hat, verführen. Sie wird uns aber sogleich in ihrer hohen Wichtigkeit klar werden, wenn wir bedenken, daß in ihr zunächst für den gesetzlichen Geist sein gesammter Inhalt zu einer allgemeinen Reflexion zusammenging und zwar zu einer Reflexion, welche das Wesen des Gesetzes mit den Interessen des Geistes verband. „Wer von Herzen weise ist, nimmt Gebote an" [1]). Warum nimmt der Weise das Gesetz an? „Wer sich Sinn erwirbt, liebt seine Seele, wer Verständigkeit bewahrt, der findet Gutes" [2]). Wenn es weise ist, das Gesetz zu thun, so setzt das einen Zweck voraus, der in der That erreicht wird. Denn die Weisheit ist der freie Gedanke des Zweckmäßigen und der Trieb, sich selbst wirklich auszuführen. Zunächst ist der Gedanke der subjective, nämlich die Einsicht in das eigne Beste und das Bewußtseyn, daß dieses durch die Befolgung des Gesetzes beför-

[1]) Sprüche 10, 8. [2]) Ebend. 19, 8.

dert werde. So hat der Geist sein Bestes, seine Ruhe und seine innre Harmonie zum Zwecke und *er erreicht sich selbst als Zweck*, *wenn er das Gesetz annimmt und mit Lust ausübt*. Diese Lust und Liebe ist aber bei dem Weisen immer lebendig, weil er weiß, daß er durch die gesetzliche That sich selbst erhält und befriedigt. Das Subject hat sich in diesem Verhältniß in seine innere Berechtigung reflectirt, in seiner Allgemeinheit erfaßt und die gesetzliche Handlung ist zum Mittel geworden für das Interesse des Geistes. Statt des starr gesetzlichen Standpunktes, für welchen der wesentliche Inhalt des Rechtes schlechthin gilt, ist jene Form der *moralischen Selbstsucht* eingetreten, für welche das Substanzielle dadurch gilt, daß es subjectiven Werth hat und um dessentwillen ausgeführt wird. Indem nun das Gesetz die subjective Befriedigung des Geistes vermittelt und seine innere Beruhigung und harmonische Gestalt herbeiführt, hört es auf, ein äußerer Zwang und eine dem Selbstbewußtseyn fremde Gewalt zu seyn. Die Weisheit ist jetzt als teleologische Reflexion zwischen das Gesetz und das Selbstbewußtseyn eingetreten und sie erkennt ihre Zusammengehörigkeit. In der ursprünglichen Spannung des gesetzlichen Bewußtseyns besteht das Verhältniß beider Seiten im ununterbrochenen Wechsel des gegenseitigen Anziehens und Abstoßens. Dieser ruhelose und unglückliche Wechsel ist jetzt zum Kreise umgebogen, welcher den subjectiven Geist in der gesetzlichen Handlung zu seinem Selbstgenuß hinführt. Nur hat der Kreis noch nicht seine *sittliche* Vollendung erreicht, da das Subject erst *nach seinem empirischen Daseyn das Wohl seiner selbst durch das gesetzliche Thun vermittelt* und das Seinige, was es im Gesetz wieder erkennt, noch nicht zur Reinheit des allgemeinen Willens verklärt hat. Es hat im allgemeinen Willen noch nicht seinen freien Willen, im Substanziellen noch nicht das wirkliche Daseyn seines Selbstes erkannt, sondern nur *die Bestätigung der Subjectivität* nach *ihrem unmittelbaren, natürlichen Daseyn*.

Daß die Weisheit das Subject noch mit der Gesammtheit seiner endlichen Umgebung als den wesentlichen Zweck setzt, das zieht sie noch zur gesetzlichen Vergeltungslehre herab. Sie ist nur eine Fortbildung, in welcher diese gesetzliche Anschauung ihrem Wesen nach geblieben und zur Allgemeinheit der Reflexion erhoben ist. Wer das Gesetz thut, handelt weise, denn er verschafft sich durch seine Handlung eine wohlgeordnete Umgebung, in welcher nichts sein allgemeines Selbstgefühl störend unterbricht. Der Thor hingegen bereitet sich selbst durch seine Handlungsweise die Hindernisse, die sich seinem Wege entgegenstellen; er verstrickt sich in seinem eignen Werke und kommt darin um. Wenn der Weise sein Wohl in seiner unmittelbaren Umgebung findet, so ist er nicht nur rein auf sich selbst bezogen, so daß er nur sich selbst zum Zwecke hätte, sondern die natürliche Seite seines Wohls setzt ihn auch mit den Andern in Beziehung und zwar abstract mit allen Andern, die ihn umgeben. Denn nichts überhaupt soll ihn stören und seine Befriedigung soll eine allgemeine, unendliche seyn und Mächte, die seine beruhigte Existenz bedrohen könnten, dürfen in diese nicht einbrechen. Er muß deshalb auch auf die Andern einwirken, ihr Wohl befördern und ihnen helfen, auch ihre Welt zu regeln und zu ordnen suchen. Der Weise sorgt für die allgemeine Ordnung der Welt, in welcher eine Menge von Einzelnheiten auf einander einwirken und sich gegenseitig bedingen und er arbeitet daran, den gesammten Umfang dieser einzelnen Beziehungen in Einklang zu setzen. „Durch den Segen der Rechtlichen wird eine Stadt erhoben; aber durch den Mund der Bösen geht sie unter [1].“ Aus der Ordnung, die der Weise stiftet, kommt ihm die Anerkennung seiner selbst entgegen und durch den Zusammenhang, in dem er sein Wohl mit dem der Andern verknüpft, wird ihm der Genuß seiner gesicherten Stellung erhöht. „Am Wohl der Gerechten er-

[1]) Sprüche 11, 11.

freut sich die Stadt und über den Untergang der Bösen jubelt sie" [1]).

In der Weltansicht der Weisheit ist die Wahrheit enthalten, daß der Zustand der Welt dem geistigen Zweck entsprechen und der Geist in seiner gegenwärtigen Umgebung sich befriedigt fühlen müsse. Auch die vollendete Sittlichkeit ist der Begriff der Freiheit, wie er sich zu einer wirklichen Welt umgebildet hat. Aber doch sind beide Standpunkte des Selbstbewußtseyns noch wesentlich verschieden. In dem wirklichen sittlichen Leben ist das Substanzielle der allgemeine Geist, in welchem sich die besondere Subjectivität als Selbstbewußtseyn erhalten weiß. Die letztere aber ist in der Weltanschauung der Weisheit das Substanzielle, sie soll in ihrer Besonderheit durch den wirklichen Weltzustand befriedigt werden. Da wird die Glückseligkeit des Subjects gefordert und soll die unendliche Menge der zufälligen Verhältnisse und Erscheinungen zu dem Einen Zwecke, für das Interesse des Subjects, zusammenstimmen. Die Weltansicht der Weisheit ist daher Eudämonismus. Einem einzelnen Besitz, dem Genuß eines besondern Gutes will freilich die Weisheit nicht wahrhaften Werth beilegen. Sie selbst „ist edler denn Perlen und alles, was du wünschen magst, ist ihr nicht zu vergleichen [2])." Wer sich an den Genuß eines einzelnen Schatzes hängen wollte, würde gerade die Ordnung, die ihn umgeben und die er beständig pflegen soll, stören. Der Genuß des Einzelnen würde zur Hauptsache erhoben, während doch der Geist nach der allgemeinen Uebereinstimmung aller Seiten seiner Umgebung trachten soll. Eben so wenig wie von einem einzelnen Gut läßt sich der Weise von einem einzelnen Uebel, das ihn trifft, in seiner Ruhe stören. Er nimmt es als ein solches auf, das in der Ordnung des Ganzen nothwendig sey und seine zweckmäßige Stelle habe. Der Zweck aber ist wieder er selbst und zu seiner Zucht, damit er sich nicht überhebe,

---

[1]) Ebend. V. 10. [2]) Sprüche 3, 15. 16, 16.

dient das Uebel. Wenn einmal das Relative und Vergängliche der einzelnen Güter eingesehen ist, so ist auch der Widerspruch der Vergeltungslehre mit der Zufälligkeit der endlichen Erscheinung ausgeglichen. „Es ist besser ein Wenig bei der Furcht Jehova's, als ein großer Schatz und Unruhe dabei [1]." Das Gesetz der Vergeltung selber ist aber damit nicht aufgehoben, es bleibt auch bei dem mannigfaltigsten Wechsel der Erschrinung, auch wenn dem Gerechten nur Wenig gegeben wird. Mit diesem Wenigen weiß er sich doch in harmonischem Zusammenhange mit der Ordnung der Welt und ist ruhig dabei. Die Forderung der Glückseligkeit hat nur das Allgemeine der Uebereinstimmung der besondern Güter für das Beste des Subjects im Auge; wie viele einzelne Güter sich für den persönlichen Genuß des Subjects vereinigen, ist hiebei gleichgültig, wenn der Weise sich nur mit dem Weltganzen versöhnt weiß.

Das Wesen des Eudämonismus kann noch durch einen oft wiederholten Spruch des Weisen besonders deutlich gemacht werden. Es wird dringend angerathen, man solle sich nicht für den Andern verbürgen, denn wer es thue, schade sich selbst, verstricke sich in seines Mundes Reden und sey gefangen; er habe also nicht mit Weisheit, sondern als ein Narr gehandelt [2]. Für das Bewußtseyn, welchem dieser Satz als Weisheit gilt, enthält er zunächst nichts als die selbstsüchtige Regel, man solle sich in keine äußern Verbindlichkeiten verwickeln. Im Zusammenhange mit der gesammten Weltanschauung dieses Standpunktes hat er aber zugleich eine allgemeinere Bedeutung und liegt ihm der Gedanke zu Grunde, daß man sein Selbst an nichts Einzelnes und Bestimmtes ketten dürfe. Denn das Bestimmte habe in sich selbst keinen Bestand und sey durch seine Verbindung mit der zahllosen Menge von Zufälligkeiten dem Wechsel ausgesetzt. Das Harte des Spruches bleibt,

---

[1]) Sprüche 15, 16.
[2]) Sprüche 6, 1. 2. 11, 15. 17, 18. 20, 16.

deshalb ist in ihm aber nicht die allgemeine Reflexion zu übersehen, daß das Einzelne in sich selber keine Bürgschaft für seine Dauer trage.

Von dieser Reflexion aus ist nur Ein Schritt zum Skepticismus und zum Ausspruche: alles ist eitel. Nur Ein Schritt und die Endlichkeit und natürliche Bestimmtheit des geistigen Zweckes, in welcher er im hebräischen Princip festgehalten wird, wäre als solche erkannt und somit überschritten. Aber ein einziger entscheidender Fortschritt ist im Reiche des Gedankens nicht so leicht geschehen und bedarf oft vieler und langer Vermittelungen. Dennoch war es eine richtige Einsicht in die Stellung der Sprüche Salomo's, wenn der Prediger der Eitelkeit aller Dinge seinen Spruch dem königlichen Weisen in den Mund legte und ihn zum Träger des skeptischen Selbstbewußtseyns machte [1]).

Doch hat Salomo in den Sprüchen selbst diesen Schritt zum wirklichen Zweifel noch nicht gethan. Er ermahnt nur zur Besonnenheit, sich nicht zu hastig für etwas Einzelnes zu entscheiden, und warnt vor der Uebereilung, die sich schnell fertig zum Bestimmten wende. Er prägt die Ruhe der Weisheit ein, welche das Ganze erst übersieht und den allgemeinen Zusammenhang erforsche, ehe sie sich dem Einzelnen hingiebt. Er empfiehlt daher Mund und Zunge zu bewahren, wer das thue, erspare sich Verlegenheiten [2]). Dem Weisen ist Langmüthigkeit, d. h. bedächtige Reflexion eigen, der Narr ist kurz entschlossen [3]). Der Narr glaubt Alles, der Kluge übt Vorsicht und reflectirt auf das Ende seines Weges [4]).

Die Weisheit ist die eigene Reflexion des Subjects, welches sich selbst nach der Allgemeinheit seines Wohles und seiner Vollendung zum Gegenstand der Betrachtung

---

[1]) Aehnlich ist es, wenn die Skeptiker des classischen Alterthums in dem Spruch eines der sieben Weisen: „verbürge dich, so steht dir Schade nahe" ihr Princip schon ausgesprochen fanden.

[2]) Sprüche 21, 23. [3]) Ebend. 14, 29. [4]) Ebend. V. 15.

und seiner Thätigkeit setzt und sich dadurch auf seine wesentliche Befriedigung bezieht. In seiner freien Allgemeinheit hat das Subject sich aber doch noch nicht zum Gegenstande, sondern in seiner noch äußerlich bestimmten, nämlich in seiner gesetzlichen Form und das schließt uns erst völlig das Wesen der hebräischen Weisheit auf. Der Geist weiß wohl in der Beziehung auf seine vollendete Gestalt, daß er in dieser die Bürgschaft seines persönlichen Bestandes besitze. Aber das, was seine wesentliche Vollendung bildet, ist nicht sein Werk, seine freie Selbstbestimmung, sondern seine Zuständlichkeit, wie sie noch äußerlich vom Gesetz bestimmt ist. Der Geist ist in der Richtung auf seine zweckmäßige Gestalt Selbstbewußtseyn, denn er erfaßt sich als Selbstzweck, aber ihm fehlt noch die Form des Selbstbewußtseyns, da er jene zweckmäßige Gestalt in der Weise vorfindet, wie sie vom Willen des Gesetzes gegeben ist. Das Gesetz bildet daher für diesen Standpunkt des reflectirenden Geistes noch eine feste Voraussetzung, es hat für ihn noch objectiven Bestand und Haltung. Vor seiner Gewalt, die es noch ausübt, entschwindet dem Geiste für sein wirkliches Bewußtseyn der subjective Antheil, den er am Gedanken der Weisheit und an der Anempfehlung des zweckmäßigen Thuns hat. Seine Einsicht gilt ihm als der Eindruck des Gesetzes, seine Sprüche erscheinen ihm als unmittelbare Gebote und sie sollen nur darstellen, wie er sich vom Eindruck des Gesetzes bestimmt fühle. Die moralische Selbstsucht, daß das objectiv Geltende, das Gesetz für die subjective Befriedigung Mittel sey, wird dadurch noch erstickt und verhindert, in ihrer Nacktheit hervorzutreten. Durch die Kraft des Gesetzes erleidet die Welt, welche der Geist in sich zu erbauen schon im Begriffe war, eine völlige Umwendung und sie wird umgekehrt. Daß der Geist im gesetzlichen Thun sich selbst als Zweck betrachten und durchsetzen könne, ist ja nur möglich, wenn er an sich der Zweck des Gesetzes selber ist. Nicht er ist es, der sich als Zweck seiner Thätigkeit setzt und seine weltliche Umgebung

ordnet, sondern das Gesetz als göttlicher Wille ist das allein Zweckbestimmende. „Alles hat Jehova gemacht zu seinem Zweck [1])"; der Gedanke der Weltordnung scheidet sich nun in zwei Welten ab, in die wesentliche Welt des göttlichen Gedankens, in welcher das Gesetz aller Ordnung lebt und die wesentlichen Zwecke bestimmt werden, und in die Welt der Erscheinung, die noch von der Verwirrung der selbstsüchtigen Interessen durchkreuzt wird. Jener wesentlichen Welt muß sich der subjective Geist unterwerfen und sich von ihrem Gesetz erziehen lassen. Das ist die Zucht, die Furcht Jehova's, welche die Sprüche als die erste Grundlage der Gerechtigkeit anempfehlen. In ihr nimmt der Geist die Form seines Handelns aus der Welt der göttlichen Zwecke und zieht diese in die Welt der Erscheinung herab. In der Furcht Jehova's erkennt der Geist auch in dem, was schon wirklich besteht und in der Erscheinung dauert, den göttlichen Zweck an, er verehrt in der Familie, in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staat den Ausdruck der Ordnung, wie sie im göttlichen Gedanken vorgezeichnet ist, und er schließt sich in diese Ordnung ein. Wenn er sich nun mit ihr in Zusammenhang gesetzt hat und ihre wohlthätige Rückwirkung auf ihn empfindet, so erfährt er, daß alle Strahlen der Weltordnung sich eben so auf ihn beziehen, ihn heben und tragen, wie er auch die Kraft seines Geistes für ihre Erhaltung anstrengt. Sein Selbstgefühl wird durch die Kraft der Weltordnung erhöht und er erkennt, wie in dieser sein Bestes bezweckt ist. Er hat jetzt kräftige Zuversicht in seiner Weltstellung gewonnen [2]), denn wo er auch stehen mag, weiß er sich als den Mittelpunkt, in welchem alle endlichen Mächte zum Dienst für ihn zusammengehen müssen. Das ist die „Weisheit und die Herrlichkeit, zu welcher die Furcht Jehova's und die Demuth hinführen [3])." Aber auch die Weisheit ist nicht nur subjective Reflexion, die durch freies Nachdenken gewonnen wäre, sie

---

[1]) Sprüche 16, 4. [2]) Ebend. 14, 26. [3]) Ebend. 15, 33.

liegt vielmehr in der innern Beziehung selbst, welche sich die Welt der göttlichen Zwecke auf die Welt der Erscheinung gegeben hat, ja sie ist diese Beziehung selbst und als solche ist sie Thätigkeit, Verstand und persönliche Macht. Der Spruchredner betrachtet daher seine Einsicht in die Zweckmäßigkeit der Welt für die Eingebung dieser höhern Macht der Weisheit. Sein Nachsinnen hat noch die Gewalt des Gesetzes zum Hintergrunde und dem innern Prinzip desselben schreibt er dasjenige dankbar zu, was ihm seine gesetzlich bestimmte Reflexion gelehrt hat. Denn die Weisheit ist die persönliche Energie des Gesetzes, „sie steht vorn am Wege und an den Thoren der Stadt und läßt ihre Stimme hören" [1]). Ihr Spiel hat sie im Erdkreise und ihre Lust an den Menschenkindern [2]). Sie spielt, indem sie ihr Werk vollbringt, weil es kunstreich und in räthselhaften Verschlingungen die Zwecke und ihre Ausführung an einander knüpft, verkettet und zu einem schönen Ganzen verwebt. So hat sie auch vor Jehova gespielt, als er sie zum Erstling der Schöpfung schuf. Als er nun die Welt gründete und Allem seine Stelle und sein Maaß gab, damit es zu einem harmonischen Ganzen übereinstimme, da war sie bei ihm als Künstlerin und ordnete sein Werk [3]). Ob in dieser Gestalt die Weisheit für das Bewußtseyn des Spruchredners wirkliche Persönlichkeit oder nur Personification gewesen sey, ist einfach für den erstern Fall zu entscheiden, da sich keine Spur von freier Absichtlichkeit findet, welche doch zur Annahme einer allegorischen Dichtung nothwendig ist. Eine andre Frage aber ist es, ob wir nun der Anschauung von dem persönlichen Leben der Weisheit zuschreiben können, daß sie wirklich den Begriff der Persönlichkeit erreicht habe. Und das müssen wir verneinen. Als zweckmäßige Thätigkeit ist die Weisheit der Uebergang zur vollendeten, absoluten Persönlichkeit und zum innern persönlichen Unterschied in

---

[1]) Sprüche 8, 1—3. [2]) Ebend. V. 31.
[3]) Ebend. V. 22, 30.

Gott selbst. Aber sie ist nur diese Bewegung, noch nicht ihr Ziel. Sie steht noch in der Mitte, wo die Momente der absoluten Persönlichkeit auseinanderfallen, ihre Einheit suchen, aber noch nicht besitzen. Als Zweckbestimmung ist sie nach außen gerichtet und bewegt sie sich im äußern Unterschied des Subjectiven und Objectiven; ihr Zweck, nicht mit dem Objecte Eins, soll erst mit demselben vermittelt werden und ist auch nicht mit ihr selber Eins, ist nicht ihre erfüllte Subjectivität selbst und nur eine Bestimmtheit derselben. Die Weisheit ist erst die Beziehung der Subjectivität auf die ihr als selbstständig gegenüberstehende Objectivität, sie ist noch nicht der Begriff, der an sich selbst seine Objectivität und in der Objectivität er selbst ist. Daher kommt das Schwankende, Ungewisse und Schillernde, was der Weisheit noch zu eigen ist, und wegen ihrer einseitigen noch schwachen Subjectivität konnte es noch geschehen, daß sie mit der subjectiven Reflexion des Weisen zusammenfiel und als diese selbst erschien. An diesem Punkte entdeckt sich uns nun auch die G e f a h r, welche im Standpunkte der Spruchweisheit verborgen ist. Wenn die Weisheit die subjective Reflexion ist, so kann sie wohl, wenn die Kraft des Gesetzes noch als Voraussetzung da ist, in den Schranken der Objectivität zurückgehalten werden. Aber d u r c h s i c h s e l b s t konnte sie die Objectivität nicht sicher stellen; brach diese zusammen, so wurde ihr nothwendiger Boden ihr entzogen und sie mußte sich aufgeben und an ihr selbst irre werden. Ja als Ansatz zur selbstständigen Bewegung der Subjectivität konnte sie sogar der Objectivität des Gesetzes Schaden bringen und die Gefahr blieb nicht lange aus.

Vierter Abschnitt.

Der Zerfall des hebräischen Geistes mit sich selbst.

---

§. 48.

Die Theilung des Reichs.

Die Zerspaltung des Reiches sonderte die beiden Volkshälften eben so in religiöser wie in politischer Beziehung, ja der politische Riß mußte nach der Grundform des hebräischen Lebens zugleich Entzweiung des religiösen Bewußtseyns seyn. Jerobeam trennte die eine Hälfte des Volks, als deren König er sich aufgeworfen hatte, vom Tempel, dem Mittelpunkt der religiösen Vermittlung, und richtete dafür eine andre Form des Cultus an den Heiligthümern zu Dan und Bethel ein. Auch die Vorstellung vom Göttlichen war eine andere, wie sie in Israel zur herrschenden erhoben wurde und wie sie in Juda als die gesetzliche galt. Im Gegensatz zur bildlosen Verehrung Jehova's im Tempel zu Jerusalem wurde Jehova zu Dan und Bethel unter der natürlichen Anschauung des Stiers angebetet. Ferner vertrieb Jerobeam aus seinem Reiche die Priester und Leviten; diese gaben ihren liegenden Besitz auf, wanderten schaarenweise in das Reich Juda ein und ihnen folgten auch Einzelne aus den abgefallnen Stämmen, um in Jerusalem zu opfern und mit dem Mittelpunkt des Cultus in Zusammenhang zu bleiben [1]). Statt der gesetzlichen Priester setzte Jerobeam willkührlich jedweden, wen er wollte, zum Diener des Cultus ein. Endlich verlegte er das Laubhüttenfest auf den funf-

---

[1]) II. Chron. 11, 13—16.

zehnten Tag des achten Monats [1]). Es fragt sich nun nach der Form des Bewußtseyns, mit welchem Jerobeam diese Neuerungen traf und welches überhaupt diesen ganzen Act der Trennung beider Volkshälften begleitete und innerlich begründete.

Nach der geschichtlichen Anschauung des biblischen Berichts sind jene Anordnungen Jerobeam's mit bewußter Absichtlichkeit getroffen. Sein Zweck sey es gewesen, das Volk der zehn Stämme ganz von Jerusalem, d. h. sowohl vom Heiligthum daselbst als auch vom Interesse an dem Königshause David's abzuziehen. Und zwar wird dieß näher so vorgestellt, daß die Befürchtung, das Volk möchte, wenn es im religiösen Zusammenhange mit Juda bliebe, auch den politischen nicht ganz aus dem Sinn verlieren, der Grund zu Jerobeam's Religionsänderungen gewesen sey. Er habe sich „berathen" und in Folge dessen die beiden Heiligthümer zu Dan und Bethel aufgestellt, damit das Volk nicht mehr nach Jerusalem ziehe [2]).

An dieser Auffassung des ganzen Schritts muß aber das Meiste als unwahrscheinlich in Zweifel gezogen werden. Denn Jerobeam konnte doch nicht so allein mit seinen Plänen über dem Volke und außerhalb desselben stehen, daß er nun aus seinen eigenen Gedanken und Berathungen, selbst wenn er sich noch mit Mehreren berieth, dem Volke eine ganz neue Religionsverfassung gegeben hätte, die demselben bis dahin noch ganz fern gestanden hätte. Das Volk konnte so begierig, wie es geschah und so beständig und hartnäckig diese neue Verfassung nicht annehmen und befolgen, wenn es nicht schon an sich dazu hinneigte und wenn sich die Grundlage derselben nicht schon vorher in seinem Leben gebildet hatte. Auch die Priester des Stammes Levi und die Leviten überhaupt konnte er nicht verdrängen, wenn im Volke nicht immer schon eine Abneigung gegen sie vorhanden war. Die ganze Vorstellung aber, daß das religiöse Moment nur

---

[1]) I. König. 12, 31—32. [2]) Ebend. 12, 26—28.

ein Mittel für die Klugheit eines Einzelnen gewesen sey, um die politische Trennung zu befestigen, ist unhaltbar, weil dazu eine so abstracte Unterscheidung des Politischen und Religiösen gehört, wie sie das hebräische Volk, so lange es als Volk lebte, nie besessen und erreicht hat. Nie haben hier die Interessen des Staats als eine selbständige Macht dem Religiösen gegenüber sich geltend gemacht. Alle Kämpfe des orientalischen Lebens überhaupt, auch wenn sie in politische Partheien auseinander traten, bewegten sich in der religiösen Substanz und deren Unterschieden.

Diese Bedenken gegen die Vorstellung des biblischen Berichts erhalten erst ihr eigentliches Gewicht und die Sache selbst zugleich ihre Lösung, wenn wir auf die Zustände des davidischen Zeitalters zurücksehen. Hier finden wir wirklich die Voraussetzungen, welche wir in der biblischen Begründung der Zerspaltung des Reiches vermissen. Hier bewegte das Volksleben der heftigste Kampf der Partheien, ein Kampf, der politischer Widerstand gegen die Stellung David's war, aber auch zugleich religiöse Reaction gegen das höhere Bewußtseyn, für dessen Anerkennung David stritt. Der Kampf ging daher aus dem natürlichen Bewußtseyn hervor, welches der Einheit des gesetzlichen Cultus und der Anerkennung des idealen Princips widerstrebte. Der festeste Sitz dieses widerspenstigen Bewußtseyns war in den nördlichen Stammgebieten und in denen jenseits des Jordan. Die tiefere Entwicklung des religiösen Geistes hatte sich gegen das Ende der Richterperiode an die südlichen Stämme, besonders an Juda geknüpft. In diesem Stamm hatte sich das Resultat des früheren geschichtlichen Lebens zusammengezogen, so daß die übrigen Glieder des Volks die Kraft ihres beseelenden Princips nicht anders in sich aufnehmen konnten, als wenn sie sich mit dem geschichtlichen Stamm in Einheit setzten. Aber eben das mußte ihnen für die Dauer schwer fallen. Juda war ihnen unendlich vorausgeeilt. Wenn auch die Form des religiösen Bewußtseyns und des Lebens, die sich hier bildete, in der vorhergehenden Entwicklung des geschichtlichen Geistes

ihre Voraussetzungen hatte, so war sie doch zu ihrer eigenthümlichen Gestalt nur durch einen schöpferischen Schlag gediehen und der Uebergang zu ihr war für die entfernteren Glieder des Ganzen, die noch in der alten Form des Lebens standen, nicht so leicht. Die Centralisation zur wirklichen Volkseinheit fiel den nördlichen Stämmen um so schwerer, da sie sich von den Privatheiligthümern und von der Willkühr ihres Cultus lossagen sollten. Die Spaltung nach Salomo's Tode ging daher aus dem innersten Geist der Nordstämme hervor. Sie war Reaction gegen die Vereinigung des ganzen Volks und gegen den Stamm, welcher sich zum Träger der geschichtlichen Aufgabe erhoben hatte, und der innere Grund dieser Reaction war die natürliche Form des Bewußtseyns, welches sich an eine Mehrheit von Heiligthümern und an die bildliche Anschauung Jehova's angeschlossen hatte. Mit dieser Form des Bewußtseyns war dann auch eine Abneigung gegen die gesetzlichen Priester, wenigstens gegen solche, welche die reinere Auffassung des religiösen Princips vertheidigten, und eine größere Neigung zu Priestern verbunden, die willkührlich aus der Mitte des Volks genommen waren. Die Trennung des Volks in zwei Hälften war also ein Act des allgemeinen Bewußtseyns. Damit steht die biblische Darstellung desselben nicht schlechthin in Widerspruch. Wenn Jerobeam Anstalten traf, um das Geschehene zu befestigen, so konnte das religiöse Moment allerdings Mittel werden, um die politische Trennung zu sichern. Aber er benutzte dazu die im Volksgeist gegebenen Voraussetzungen. Er handelte im Interesse des Despotismus, um die Herrschaft seines Hauses zu begründen, das Volk aber war dem Antrieb seines religiösen Bewußtseyns gefolgt. Die biblische Vorstellung hält sich nur an die Eine Seite des Herganges, nach welcher die selbstsüchtige Klugheit Jerobeam's den zehn Stämmen die Form ihres Cultus vermittelte. In den Kämpfen des religiösen Bewußtseyns betrachtet die höhere Gestalt des Geistes die Widerspenstigkeit des niedern Standpunktes immer als eine solche, die aus dem bewuß-

ten Vorsatze und aus der Hartnäckigkeit des Willens hervorgegangen sey. Den eigentlichen Grund, die Befangenheit des natürlichen Geistes, beachtet sie nicht, weil sie diese nicht anerkennt und sich in sie nicht zu versetzen weiß. Der höhere Standpunkt ist immer in der Frische, mit der er sich als nothwendiges Resultat aus der Bewegung des Ganzen herausgearbeitet hat, nur seiner selbst gewiß, er verlangt unmittelbar, daß auch alle Glieder des Organismus, dem er angehört, zu ihm sich erheben sollen; und daß dennoch ein großer Theil des Ganzen noch an die frühern Schranken des Lebens gekettet ist und diese sogar festhält, kann er sich nicht anders als aus vorsätzlichem Widerstande erklären.

Ob auch die goldenen Stiere, die Jerobeam an der Nord- und Südgränze des Reichs zu Dan und Bethel aufstellte, eine bereits hergebrachte Darstellung Jehova's waren, die er vorfand, oder waren sie als etwas Neues von ihm erst eingeführt? Die gewöhnliche Meinung erklärt sich für das Letztere. Die Stierbilder seyen eine Darstellung Jehova's, welche dem Volk, so lange es in Canaan wohnte, fremd gewesen sey, und die ihm erst Jerobeam gegeben habe. Entlehnt seyen sie von der ägyptischen Anschauung des Göttlichen im Apis. Daß diese natürliche Anschauung jetzt nach Israel gelangt sey, erklärt man aus dem Umstande, daß Jerobeam auf seiner Flucht vor Salomo sich nach Aegypten gewandt und hier längere Zeit gelebt habe. Die Brücke, durch welche die Einführung dieses Cultus im Volk der zehn Stämme vermittelt sey, findet man dann im Beispiele, welches Aaron gegeben habe. Darauf habe sich Jerobeam, wie auf eine Autorität berufen. Allein diese Erklärung ist nicht so sehr über allen Zweifel erhaben, wie man gewöhnlich annimmt. Wenn auch das goldne Kalb, welches die Hebräer in der Wüste anbeteten, vom Apisdienst entlehnt war, so müssen die Stiere Jerobeam's deshalb noch nicht nothwendig auf denselben Dienst zurückgeführt werden. Was man dafür anführt, ist wenigstens nicht zwingend. Die Stiergestalt ist

kein Grund, daß die Bilder Aaron's und Jerobeam's denselben geschichtlichen Ursprung und dieselbe Bedeutung hatten. Immer war sie zwar das Symbol der erzeugenden Lebenskraft, aber sie wurde doch im Alterthum zum Ausdruck verschiedener Gottheiten gebraucht. Daß Jerobeam bei der Einführung der Stierbilder dieselben Worte gebrauchte, mit denen Aaron das goldene Kalb dem Volke vorstellte, ist auch kein Grund für die Identität der Bilder. Denn die Worte: „das ist deine Gottheit, die dich aus dem Lande Aegypten geführt hat", sind so allgemein, daß mit ihnen auch jedes andere Bild hätte eingeführt werden können. Selbst Gideon konnte so sprechen, wenn das Bild seines Heiligthums nicht die Stiergestalt hatte. Das Wahrscheinlichste ist aber, daß jene Worte vom biblischen Bericht dem Jerobeam in den Mund gelegt sind. Der Bericht wollte damit Jerobeam mit Aaron zusammenstellen und darauf hindeuten, daß hier dasselbe geschehe, was in der Wüste geschah, daß nämlich der Abfall des Volks von seinen Führern in derselben trügerischen Weise gehegt und bemäntelt sey.

Wenn der hebräische Naturdienst immer durch die Berührung mit dem Volke, dessen Anschauung man sich aneignete, vermittelt war, so kann der Aufenthalt Jerobeam's, mochte er auch noch länger gedauert haben, als es der Fall war, die erneuerte Einführung des Stierdienstes, der dann während eines halben Jahrtausends geruht haben müßte, durchaus nicht genügend erklären. Denn nicht ein Einzelner sondern das ganze Volk müßte mit einem fremden Lebenskreise in Berührung gekommen seyn, wenn es sich die Anschauung desselben aneignen sollte. Ueberhaupt kann ein Einzelner gar nicht einem Volke, welches schon geschichtlich entwickelt ist, auf einmal eine neue Anschauung des Göttlichen darbieten oder aufdrängen. Noch dazu ohne allen Kampf innerhalb des Volkes wäre das nicht möglich gewesen. Fromme Johovadiener wandern zwar in Juda ein und protestiren also gegen jenen Bilderdienst. Aber dieser Gegensatz war immer vorhanden und beweist nicht, daß Jero-

beam's Stierdienst so eben erst aufgekommen sey. Die Besseren in den entlegenen Stämmen besuchten auch schon vorher das Heiligthum zu Jerusalem, während diejenigen, die Jehova in Privatheiligthümern unter Bildern verehrten, meistens zu Hause blieben und zu jenen Wallfahrten kein Bedürfniß fühlten. Daß die frommen Jehovadiener nun auch völlig auswanderten, kam nur daher, weil der schon längst vorhandene Bilderdienst jetzt zum allgemeinen und gesetzlichen Cultus des Reichs erhoben war. Es wäre ferner unerklärlich, wie das Reich Israel vom Anfang seiner Entstehung an bis zu seinem Untergang am Stierdienst festhalten konnte, wenn dieser von Jerobeam als etwas Neues eingeführt gewesen wäre. Weil das Zehnstämmereich öfters zum Baalsdienst überging, das berechtigt uns noch gar nicht zu dem Schlusse, daß also der Stierdienst ihm nur äußerlich aufgedrungen gewesen sey und daß er die wahren Anforderungen des Volksgeistes nicht befriedigt habe. Mit mehr Recht müßten wir dann behaupten, daß dem Reiche Juda die gesetzliche Verfassung des Tempelcultus etwas ganz fremdes und von außen aufgedrungenes gewesen sey, da hier das Ueberschwanken zum äußersten Naturdienst viel häufiger und lebhafter eintrat. Es findet aber das gerade Gegentheil statt. So fest gegründet das reinere Bewußtseyn in seinen Trägern in Juda war, so tief eingewurzelt war im Zehnstämmereich der Stierdienst. Der Uebergang von diesem zum Baalsdienst war nur das einfache Umschlagen des gesetzlichen Bewußtseyns, dessen Stelle der Stierdienst im Reiche Israel einnahm, zur natürlichen Anschauung. Uebrigens trat diese Dialektik des Gegensatzes unter den zehn Stämmen gar nicht so häufig ein, die Verehrung Jehova's im Stier behauptete sich vielmehr fast durchgehends als die herrschende.

Bei diesen Schwierigkeiten, welche die gewöhnliche Annahme unmöglich machen, bleibt nur das Eine übrig, daß Jerobeam bei der Einführung des Stierdienstes eine bildliche Anschauung Jehova's benutzte, die schon längst unter dem

Volke vorhanden war und zwar als die allgemeiner verbreitete neben anderen Formen der Anschauung. Gegeben war schon dieses bestimmte Bild, insofern führte es Jerobeam nicht ein. Aber er führte es auch erst ein, insofern er es zum allgemein-gültigen erhob und als solches beständig in Ansehen hielt. Nach dieser Seite war es ein Mittel in seiner Hand, um das Interesse seiner Dynastie zu sichern und die Schranke, welche an sich schon die Nordstämme von der gesetzlichen Verehrung Jehova's im Tempel zu Jerusalem entfernt hielt, zu befestigen. Er ist es demnach auch, der die Heiligthümer und die Altäre gründet und zu Heiligthümern des Volkes bestimmt. So handelten auch seine Nachfolger. Sie hielten an der bildlichen Verehrung Jehova's fest und keiner, obwohl Eiferer für Jehova unter ihnen waren, ging so weit, daß er die Bilder abgeschafft oder auch nur den Versuch, es zu thun, gemacht hätte. Die Befürchtung, daß sonst ihre Stellung und die Fortdauer ihrer Dynastie gefährdet sey, mochte bei ihnen hierbei mitwirken. Aber am meisten wirkte die unmittelbare Gewalt, welche der Bilderdienst über das allgemeine Volksbewußtseyn ausübte, und außerhalb dieser Gewalt können auch nicht die Könige für ihre Person sich befunden haben.

Als Aaron dem Volke unter dem Bilde des Stiers Jehova als seinen Gott vorstellte, so war das eine Gestalt, die nicht aus einem augenblicklichen Einfall Aaron's, sondern aus der eingewurzelten Anschauung des Volks hervorgegangen war. Mochte nun auch während des spätern Lebens in Canaan die Verehrung der natürlichen Substanz im Baal und in der Astarte von Zeit zu Zeit in den Vordergrund getreten seyn, so wird sich doch die hergebrachte Anschauung Jehova's im Stier nicht ganz verloren haben. Der Stier ist ein so treffendes Symbol der ihrer selbst gewissen Kraft, daß sich sein Bild in den Privatheiligthümern immer erhalten mußte, sobald Jehova für die unmittelbare Anschauung dargestellt werden sollte. In dieser entfernteren Weise erst kann der Stierdienst des Zehnstämmereichs auf die natürli-

che Anschauung zurückgeführt werden, welche die Hebräer aus Aegypten mitgebracht hatten. Die Zeit zwischen der Ankunft in Canaan und der Theilung des Königreichs kann aber nicht ohne Einfluß auf diese Form des Bilderdienstes gewesen seyn. War dieser in der Richterzeit das Mittelglied zwischen der reinen Vorstellung von Jehova und dem Abfall zum Baalsdienste und war der Gedanke Jehova's mit dem Bilde der Privatheiligthümer lebendiger erhalten als in den Ausschweifungen des Baalscultus, so wird auch im Bilde des Stieres die ursprüngliche Beziehung auf die Sonnenmacht allmählig zurückgetreten und zu einer abstracteren Allgemeinheit erhoben seyn. So lange zwar Jehova im Bilde angeschaut wurde, konnte er nicht mehr rein als unendliche Subjectivität gewußt werden, ging vielmehr der Gedanke seiner geistigen Unendlichkeit in den Gedanken der natürlichen Macht auf. Aber aus der Anschauung der Sonnenmacht konnte sich doch leicht im Verlauf der Jahrhunderte die Anschauung von der Unendlichkeit Jehova's in der unbegränzten Ausdehnung und natürlichen Idealität des Lichtes bilden: Diese Form der Anschauung hatte sich wahrscheinlich längst mit dem Bilde des Stiers verknüpft, als es das allgemeine Symbol Jehova's im Zehnstämmereich wurde und hieraus erklärt es sich auch am gewissesten, wie der Baalsdienst und nur er für das Zehnstämmereich gefährlich werden konnte. Der Abfall bewegte sich nur in der einfachen Form des Uebergangs, daß die Idealität des Lichtes sich zur Macht der Sonne zusammenballte.

Für die Darstellung der Zuständlichkeit innerhalb jeder der beiden Volkshälften machen wir den Anfang mit dem Reiche Israel, weil dieses das tiefer stehende ist und auch auf seinem niedrigeren Standpunkte blieb. An das Reich Juda hingegen hat sich die Fortbildung des Princips geknüpft und von ihm aus macht sich auch der natürliche Fortschritt zur folgenden Zeit. Uebrigens fassen wir in Eine Periode den Zeitabschnitt zusammen, wo in den beiden Reichshälften ihr eigenthümlicher Charakter sich ausbildete,

die Kräfte, über welche jede gebot, sich sonderten, gestalteten und das besondere Geschick beider Hälften vorbereiteten.

§. 49.

Die Zustände im Reiche Israel und die Reaction des Eifers.

Bei dem Ausbruch der Spaltung waren erschreckt durch das, was geschehen war, Priester, Leviten und fromme Jehovadiener nach Juda eingewandert. Auch später dauerte eine solche Berührung beider Reiche fort, daß Einzelne aus dem Zehnstämmereich nach Juda pilgerten, um mit dem gesetzlichen Heiligthum in Zusammenhang zu bleiben. Das wollte Baesa, König von Israel verhindern, als er Rama, die südliche Gränzstadt nach Juda hin befestigte, so daß Niemand ein und aus ziehen könne zu Asa dem Könige von Juda [1]).

In der Entwicklung des religiösen Zustandes — wenn es Entwicklung genannt werden könnte, — unterscheidet der biblische Bericht eine größere und geringere Versündigung der Könige von Israel. Gegen die Verehrung Jehova's unter Bildern nennt er den Abfall zum Baalsdienst das größere Vergehen [2]). Als das geringere Vergehen erscheint der Bilderdienst, weil er die Erinnerung an Jehova noch erhielt. Namentlich wurde die Erinnerung an die frühere Geschichte, in der sich Jehova offenbart habe, noch lebendig erhalten. Im Baalsdienst aber wurde der Geist in die Macht der Natur herabgezogen und mußte die Reinheit der geschichtlichen Erinnerung ganz unmöglich gemacht werden.

Es blieb im Stierdienste die Vorstellung vom Bunde Jehova's mit dem Volke. Elias eiferte wenigstens für die Wiederherstellung desselben und er konnte sich doch schwerlich an das Volk mit dem Vorwurfe seiner Vergehungen gegen den Bund wenden, wenn er nicht erwartete, daß es recht wohl wisse, in welchem geschichtlichen Verhältnisse es

---

[1]) I. König. 15, 17. [2]) Ebend. 16, 31—33.

mit seiner ganzen Existenz zu Jehova stehe. Am leichtesten erhielten sich die Rechtsbestimmungen, welche mit dem Familienleben zusammenhingen. Naboth weigert sich beharrlich, dem König Ahab seinen Weinberg käuflich abzutreten, weil er seiner Väter Erbe und unveräußerlich sey [1]. Das Recht der Familie ordnete aber auch die Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft und diese konnte unter dem Schutz der Aeltesten und Obersten, wenn sie sich nicht den gewaltsamen Anordnungen des Hofes fügten, in ihrer alten gesetzlichen Form fortbestehen. Am meisten war die ursprüngliche Familienordnung gefährdet, wenn der Naturdienst zur Herrschaft gelangt war; aber selbst da zeigte sich die Form noch so mächtig, daß sie nicht verletzt werden durfte. Die Aeltesten, denen die Rechtspflege zu Samaria zustand, mußten wenigstens zwei Zeugen dingen und Naboth des Majestätsverbrechens gegen Jehova und den König anklagen lassen, um ihn nach dem Gebot der Isebel zum Tode zu verdammen [2]. In der theokratischen Polizei galten die Reinigkeitsgesetze. Sogar bei einer Belagerung Samaria's befinden sich Aussätzige abgesondert vor dem Thore der Stadt [3]. Um die Gestalt des religiösen Lebens im Reiche Israel noch weiter zu übersehen, ist es uns erlaubt, hier schon auf die Propheten Hoseas und Amos zu reflectiren. Als sie sich mit ihrer Rede an die zehn Stämme wandten, war unter diesen keine entscheidende Umwendung zum Bessern eingetreten. Was sie von Lebensformen unter ihnen vorfinden, das bildete eine Voraussetzung, die schon immer gegolten und sich aus dem früheren einigen Leben der Gemeinde fortgeerbt hatte. Wenn Hoseas das Volk Israel anklagt, es habe die Ehe mit Jehova gebrochen [4], so mußte diese Vorstellung von dem ehelichen Verhältniß der Gemeinde zu ihrem Gott und von der Pflicht der treuen Anhänglichkeit an dem Ehegatten schon gegeben seyn. Die geschichtliche Erinnerung

---

[1]) I. König. 21, 4. [2]) Ebend. V. 10. [3]) II. König. 7, 3.
[4]) Hos. 1—3.

hatte sich in der Feier der jährlichen Feste erhalten. Man vereinigte sich zu den gesetzlich bestimmten Festversammlungen, die Neumonde und Sabbathe wurden beobachtet [1]), das tägliche Opfer wurde nicht versäumt und der Zehnte dem Herrn entrichtet [2]). Wenn die Heiligthümer, die Jerobeam gegründet hatte, der Mittelpunkt dieses Cultus waren und den Priestern derselben der Zehnten gezahlt wurde, so schreibt sich diese Form des Cultus nicht erst von der Trennung des Königthums her. Sondern sie war immer schon die herrschende in den Nordstämmen gewesen, wo die Privatheiligthümer und an diesen oft ungesetzliche Priester den Cultus vermittelten. Nur weil sie von jeher dort üblich war, behielt sie auch unter der allgemeinen Herrschaft des Stierdienstes ihre Geltung.

Die Vorstellung von Jehova konnte aber nie in ihrer Reinheit festgehalten werden, wenn das Göttliche im natürlichen Bilde angeschaut wurde. Die geistige Substanz des Voks zerfiel in jedem Falle in einen unversöhnlichen Unterschied. Auf der einen Seite galten die sittlichen Mächte der Familie und der Gesellschaft als Bestimmtheit des göttlichen Willens, den Reinigkeitsgesetzen lag der Gedanke der Heiligkeit, der Vorstellung vom Bunde zwischen dem Volke und Jehova der Gedanke der sittlichen Verpflichtung zu Grunde und die wesentliche Offenbarung Jehova's wurde auf dem geistigen Boden der Geschichte angeschaut und doch wurde das Natürliche als angemessener Ausdruck des göttlichen Wesens betrachtet. Da gab es nur zwei Wege, die über diesen unversöhnlichen Gegensatz hinwegführten. Eine von beiden Seiten mußte mit ihrer ganzen Kraft wirken und den Einfluß der andern so weit beschränken, daß sie ihre eigenthümliche Bedeutung verlor. Entweder überwog die Empfindung der sittlichen Substanz, welche in den Rechtsverhältnissen und im geschichtlichen Selbstbewußtseyn galt, und die natürliche Anschauung des

---

[1]) Hos. 2, 13. [2]) Amos 4, 4.

Bildes wurde unbefangen zum Unwesentlichen herabgesetzt. Oder eben diese Anschauung nahm den Geist vollständig ein und entzog ihn dem stillen Einfluß der Macht, welche im sittlichen Selbstbewußtseyn wirkte. Zwischen beiden Extremen schwankte das Volksleben in Israel. In jedem Fall aber war die Gefahr für die Substanz gleich lebensgefährlich. Hatte die natürliche Anschauung keine lebendige Gewalt, wurde sie nur unbefangen und äußerlich mit dem religiösen Selbstbewußtseyn verbunden, so fehlte diesem das Moment der Vorstellung, in welcher es sein Princip auch für das objective Bewußtseyn besessen hätte, d. h. es fehlte die Vorstellung von Gott, welche den sittlichen Mächten des Selbstbewußtseyns entspräche. Der Geist verlor seinen Halt und ihn traf das größte Unglück, von dem das religiöse Bewußtseyn getroffen werden kann; denn nichts kann den Geist in so viel Qualen und Verirrungen hineinziehen, als jene Lage, wo die Vorstellung von Gott, die ihm als das Geltende überliefert wird, seiner innern Bestimmtheit widerspricht und für ihn bedeutungslos wird. Aus diesem innern Widerspruch kann zwar auch eine Reaction gegen das sinnliche Moment der Vorstellung von Gott hervorgehen und der Geist kann sich anstrengen, diese mit seinem höhern Selbstbewußtseyn in Uebereinstimmung zu setzen. So blieb für Manchen im Zehnstämmereich die Umkehr zum gesetzlichen Bewußtseyn offen. Aber eben so sehr war der andre Weg möglich, daß das höhere Selbstbewußtseyn allmählig von der natürlichen Anschauung angegriffen, wankend gemacht und auf den niederen Standpunkt derselben herabgezogen wurde. Dann aber trat dieselbe Gefahr ein, welcher diejenigen erlagen, bei denen die natürliche Anschauung von Hause aus die größere Gewalt besaß und die Macht des Selbstbewußtseyns überwog. Diese konnten in einem allmähligen Uebergang, ohne es nur zu merken und sich des Unterschieds bewußt zu werden, in die Bande des Naturdienstes gerathen, womit dann freilich die weitere Folge verbunden war, daß der letzte Rest des sittlichen Selbstbe-

wußtseyns verloren ging. Das war der Grund der ausgebreiteten Herrschaft, welche der Baalsdienst im Zehnstämmereich gewann.

Wenn der biblische Bericht die Einführung des Baalsdienstes auf Ahab zurückführt und aus dessen Vermählung mit der sidonischen Königstochter Isebel erklärt, so kennen wir die Ursache, weshalb er zu dieser Betrachtungsweise kommt. In seinem Eifer, der ihm nur das Bewußtseyn dessen gibt, was seyn sollte, übersieht er die Dialektik, die im Volksgeiste vorgeht und die Erscheinungen bedingt. Nur an die letzteren hält er sich, nur den Augenblick faßt er in's Auge, wo sie mit entschiedener Bestimmtheit hervorbrechen und so leitet er sie aus dem freien Vorsatz der Führer des Volks ab. Wenn aber Ahab mit dem sidonischen Königshause in Verschwägerung trat, so mußte er schon vorher dem Naturdienste sich zugeneigt haben. Ihn selbst als König müssen wir ferner auch als Glied des Volks fassen, welches nicht außerhalb der Bewegung des allgemeinen Geistes steht. Das Volk überhaupt mußte sich schon dem Baalsdienst zugeneigt haben und wenn Ahab zu Samaria dem Baal einen Tempel erbaute [1]), so führte er nicht einen neuen Cultus ein, sondern er gab nur die Entscheidung und brachte den im Volksleben schon mächtigen Baalsdienst zur Herrschaft. Daß unabhängig von der Richtung des Königshauses dieser Cultus im Volke große Macht besaß, lehrt auch die folgende Geschichte. Obgleich Joram der zweite Nachfolger des Ahab die Baalssäule zu Samaria entfernte, so herrschte Baal doch noch kräftig [2]) und Sonnensäulen und Astartenbilder waren im Zehnstämmereich noch zur Zeit seines Untergangs zahlreich vorhanden [3]).

Der Annahme, daß der Uebergang des Volksgeistes zum Baalsdienst allmählig geschah und die Macht der natürlichen Anschauung um so tiefer griff und um so sicherer

---

[1]) I. König. 16, 32—33. [2]) II. König. 3, 2. 9, 22.
[3]) Jes. 17, 8. 27, 9.

das allgemeine Bewußtseyn sich unterwarf, scheint die Notiz, daß eine Verfolgung gegen die Verehrer Jehova's von den Baalsdienern ausging, entgegen zu seyn. Elias klagt darüber, daß die Kinder Israel den Bund verlassen, die Altäre Jehova's zerbrochen und die Propheten mit dem Schwerdt erwürgt haben [1]). Allein auf einen so entschiedenen Kampf innerhalb des Volks, daß die Gesammtheit mit übereinstimmendem Bewußtseyn alle Spuren des Jehovadienstes befeindet hätte, führt durchaus kein sicheres Anzeichen. Es war nur das höhere Bewußtseyn, das in seiner einsamen Stellung, was von Einzelnen geschah, als Ausfluß und That des allgemeinen Bewußtseyns betrachtete; der Kampf ging mehr von einer besondern Parthei aus, welche den Interessen der Isebel diente. Von dieser Parthei waren dann auch einige Altäre zerbrochen. Das Volk in seiner Masse war nicht so entschieden. Nicht einmal in bestimmten Gegensatz zur Verehrung Jehova's war es getreten, da es diese mit der Verehrung des Baal wohl verbinden zu können glaubte. Jehova und Baal gingen für sein Bewußtseyn in die Eine Vorstellung der allgemeinen Naturmacht zusammen. Elias spricht das selber aus, wenn er dem Volke vorwirft, es hinke auf beiden Seiten [2]). Weil er beide Seiten, Jehova und Baal, trennte, so erschien ihm am Volke als unentschiedenes Ueberspringen von einer Seite zur andern, was eigentlich eine Verbindung von beiden war. Das Volk selbst dachte nicht daran, Baal und Jehova mit scharfem Bewußtseyn auseinanderzuhalten. Der Prophet Hoseas sagt ausdrücklich, daß das Volk Jehova seinen Baal nannte [3]). Die Verfolgung richtete sich daher auch nicht gegen eine große, massenhaft repräsentirte Parthei im Volke, sondern gegen die Propheten, welche sich zu Vertheidigern des höhern Bewußtseyns aufgeworfen hatten.

Daß aber die Propheten des Reiches Israel auch das reine gesetzliche Bewußtseyn vertheidigt hätten, hat man be-

---

[1]) I. König. 19, 10. [2]) Ebend. 18, 21. [3]) Hos. 2, 18.

zweifelt und geläugnet. Gegen den Bilderdienst wenigstens, wie er für die zehn Stämme Gesetzeskraft hatte, seyen sie nicht feindlich aufgetreten. Freilich bekämpft Elias in seinen Reden an das Volk nur den Baalsdienst, nicht die bildliche Anschauung Jehova's, aber das kommt nur daher, weil jener der gegenwärtige Feind war und als die größere Gefahr vor allem die Kraft des Eifers auf sich zog. Elias klagt ferner darüber, daß die Altäre Jehova's umgestürzt seyen und das konnten doch nur Privatheiligthümer seyn, welche das Bedürfniß frommer Jehovadiener gegen das gesetzliche Verbot errichtet hatte. Allein die Feindseligkeit gegen die Altäre beklagt er wegen der unheiligen Gesinnung, aus der sie hervorgegangen war, und weil es subjectiv-fromme Beziehung auf Jehova war, welche jene Heiligthümer gegründet hatte. Daß sich etwa die Zerstörungswuth der Baalsdiener gegen die Heiligthümer zu Dan und Bethel gerichtet hätte, davon hören wir nichts, es ist auch unwahrscheinlich, und wegen ihrer Vernichtung konnte sich also Elias nicht beklagen.

Die ganze geschichtliche Stellung dieser Propheten im Reiche Israel beweist aber, daß sie zum Bilderdienst in Gegensatz standen und somit den Reichscultus überhaupt als ungesetzlich betrachteten. Es fehlte ihnen nicht ein lebendiger Hintergrund, welcher dasselbe in ruhiger Ausbreitung repräsentirte, was sie in zugespitztem Eifer verfochten. Das sind die Prophetenvereine, welche zur Zeit des Elias sich im Süden des Zehnstämmereichs zu Bethel, Gilgal und Jericho vorfinden. Es ist nicht wahrscheinlich, daß sie nur eine Fortsetzung der ähnlichen Vereine der Richterzeit waren, denn deren Elemente waren in die Umgestaltung des Staats, welche David bewirkte, aufgegangen und sie selbst mußten aufhören, als in das allgemeine Leben der Zweck, um dessentwillen sie da waren, aufgenommen war. Erst das erneuerte Bedürfniß vermochte wieder Einzelne, sich im Gegensatz gegen die Richtung ihrer Zeitgenossen zu vereinigen und im gemeinsamen Leben das gefährdete Princip sicher zu stellen.

Auch Elias kann diese Vereine nicht gegründet haben, so wenig er bei seinem Auftreten in einem bestimmt organisirten Verhältniß zu ihnen stand. Sie zu gründen, war er überhaupt nicht geeignet, da sein Eifer mehr zerstörend gegen die Macht des Heidenthums in den Gemüthern des Volks gerichtet war und sich nicht mit der stillen Einkehr in das eigene Innere begnügen konnte. Das gleiche Bedürfniß Einzelner vielmehr hatte diese Vereine erneuert. Die Innerlichkeit aber, in welche sich hier das Gefühl zurückzog, spricht auf das gewisseste dafür, daß innerhalb solcher Vereine kein Bild als Substrat des Jehovadienstes benutzt wurde. Auch Nasiräer waren aufgestanden [1]). Deren Zweck war aber die reine Sammlung des Geistes in sich selbst und in der Vorstellung der Heiligkeit Jehova's. Ihr innres Leben verschmähte es, sich einer äußern Stütze zu bedienen, und war überhaupt feindlich gegen das Natürliche in ihrer weltlichen Umgebung gerichtet. Da die Prophetenvereine durch denselben Gegensatz gegen die herrschende Unreinheit bestanden, so ist es wahrscheinlich, daß sie der Hauptsitz für die Pflege des Nasiräats waren. Diese Form des religiösen Gelübdes ergab sich von selbst, wenn der Gegensatz die Gesammtempfindung der Subjectivität eingenommen hatte.

Der Stierdienst hatte auch seine Propheten hervorgerufen. Vierhundert weissagen vor Josaphat und Ahab, als diese in den Krieg gegen die Syrer ziehen wollten. In der äußern Erscheinung unterschied sich ihre Begeisterung von der der wahren Propheten nicht. Ihre Ekstase hatte die Vorstellung von der allgemeinen Macht Jehova's und von der Erhabenheit des göttlichen Zwecks, der im Volke gesetzt sey, über die Völker zum Hintergrunde. Das Volk galt ihnen aber in seiner unmittelbaren Existenz als Erscheinung des göttlichen Zwecks und ihrer Begeisterung fehlte der Gedanke der innern Negativität, in welcher die Erhabenheit Jehova's sich gegen das Natürliche, auch wie

---

[1]) Amos 2, 11. 12.

es im Willen und in der Gesinnung erscheint, zerstörend richtet. Diese verneinende Dialektik verfochten dagegen die wahren Propheten und sie konnten deshalb die prophetische Begeisterung der Bilderdiener nicht als gesetzlich anerkennen [1]).

In ihrem Widerstand gegen die bildliche Verehrung Jehova's gingen die Propheten der Nordstämme so weit, daß ihnen das auf den Abfall gegründete Reich Israel nicht als berechtigt galt. Die Trennung der Volkshälften war für ihre ideale Anschauung von der Theokratie so gut wie nicht geschehen; ihre Vorstellung, in sofern sie über dem Kampfe stand, lebte im Gedanken der Volkseinheit und das Heiligthum zu Jerusalem erschien ihnen immer noch als der gesetzliche Mittelpunkt, von welchem die einigende Kraft des Ganzen ausgehen müsse. Auch die königliche Herrschaft, die in der geschichtlichen Mitte des Volks ihren Sitz hatte, betrachteten sie als diejenige, die allein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sey. Obgleich Joram die Säule Baal's, die sein Vater Ahab aufgerichtet hatte, gestürzt und sich mit dem leichtern Vergehen Jerobeam's, d. h. mit dem Bilderdienst verschuldet hatte, so gilt dem Elisa dieser Dienst so gut als Abfall von Jehova wie der Baalsdienst und der Prophet läßt seinen Beistand dem König Israels nur zu Theil werden, weil er den König von Juda, Josaphat, der sich mit Joram verbündet hatte, berücksichtigt [2]). Einer prophetischen Bestätigung, welche reiner Ausdruck des göttlichen Wohlgefallens wäre, hat sich das Reich Israel nie erfreut. Auch Ahia's prophetisches Wort war kein unbedingter Segensspruch. Wenn er dem Jerobeam die königliche Herrschaft über die Nordstämme verheißt, so wird freilich das Bestehen des Reiches Israel göttlich sanctionirt; aber die Trennung des Volks soll nur zur Strafe dienen für den Abfall, mit dessen Beispiel Salomo dem Volke vorangegangen sey. Der innere Bruch des Volksbewußtseyns soll durch sein äußeres Abbild gestraft werden. Dem wider=

---

[1]) I. König. 22. [2]) II. König. 3, 13. 14.

spricht es nicht, daß die Propheten wie Elias und Elisa nichts dazu thun, das Volk der zehn Stämme auch in den äußerlichen Zusammenhang mit Juda zurückzuführen, daß sie selbst nicht in diese Einheit mit dem gesetzlichen Heiligthum zurückgehen und sogar fortfahren, Könige wie den Jehu zu berufen, oder wie den Joahas mit der Verheißung des göttlichen Beistandes zu trösten. Anders konnten sie nicht handeln, auch wenn sie die gesammte Existenz des Reiches Israel als widergesetzlich betrachteten. Ihre geschichtliche Stellung war ihnen in diesem Reiche zugewiesen und aus ihr durften sie sich und das Volk nicht herausreißen. Von innen heraus mußten sie die Umwandlung des Bestehenden zu bewirken suchen. Es hätte ihnen weder etwas geholfen, wenn sie das Volk zum Tempel in Beziehung gesetzt hätten, noch wäre es ihnen überhaupt möglich gewesen, einen solchen Plan durchzuführen. Denn vor allem mußten sie noch die Widersetzlichkeit des natürlichen Bewußtseyns brechen. In den Kreis ihres Volkes waren sie gebannt und voreilig durften sie ihn nicht überschreiten. Mochte auch der Tempel und das Königshaus zu Jerusalem der Hintergrund ihrer gesetzlichen Anschauung seyn, so konnten sie doch selbst für ihre eigne Person sich nicht mit Juda in Beziehung setzen, wenn es auch früher Einzelne aus dem Zehnstämmereich gethan hatten. Ihnen war es nicht erlaubt, den Wirkungskreis, der ihnen zugefallen war, zu verlassen, und was sie wegen der Entfernung vom heiligen Mittelpunkt entbehrten, ersetzte ihnen die Selbstgewißheit des prophetischen Bewußtseyns. Wenn sie aber, wie Elisa dem Joahas, den Königen Israel's den göttlichen Schutz gegen auswärtige Feinde verbürgten, so hatten sie in der Person der Könige das Volk im Auge und dieses betrachteten sie noch als göttlichen Zweck, an dessen Erhaltung sie nicht verzweifelten, so lange ihr Eifer überhaupt noch gegen seine verderbte Erscheinung kämpfte. In einem durchgehenden Gegensatz gegen die gesammte Verfassung des Reiches wußten sie sich aber dennoch und sie nahmen es wohl auf, wenn sie Einzelne in demsel-

den Gegensatz fanden. Den Gottesdienst vor den Heiligthümern zu Dan und Bethel erkannten sie nicht als gesetzliche Pflicht an und um den Wenigen, die mit ihnen in demselben Verhältniß zum herrschenden Cultus standen, das zu ersetzen, was sie wegen ihrer Lossagung vom öffentlichen Dienst entbehrten, hielten sie an festlichen Tagen Versammlungen. Da kamen die wenigen getreuen Jehovadiener zu ihnen, um von ihnen Erbauung zu holen [1]). Die Propheten nahmen dadurch die Stelle der gesetzlichen Priester ein und ihnen entrichteten die Gottesfürchtigen die Abgaben, welche eigentlich diesen gehörten. So bringt ein Mann dem Elisa die Erstlings-Brote [2]) und er nimmt sie ohne Bedenken an, was er nicht thun würde, wenn er die Priesterschaft des Bilderdienstes als gesetzliche Vermittlerin des religiösen Lebens betrachtet hätte.

Die Wirksamkeit und der Einfluß der Prophetenvereine auf das öffentliche Volksleben war kein andrer, als der in ihrer Existenz lag. Nur dadurch, daß sie überhaupt da waren, legten sie von der Reinheit des gesetzlichen Bewußtseyns Zeugniß ab. In ihrem Zusammenhange mit dem Volksleben und als Glied desselben betrachtet, waren sie selbst *eine That und Schöpfung des allgemeinen Geistes*, der in ihnen seinen bessern Theil rettete und vor dem Verderben sicherte. Aber die Dialektik dieser beiden Seiten des Volksgeistes konnte nur in einer stillen Spannung bestehen, da die drückende Herrschaft des natürlichen Bewußtseyns auch nur die Reaction des *gedrückten Gefühls* hervorzurufen im Stande war. Das vom Ganzen ausgestoßene Selbstbewußtseyn des höhern Princips verbarg sich in der Zurückgezogenheit und wurde als die Stimme des Gewissens durch den gewaltigen Zauber der natürlichen Anschauung in die einsame Innerlichkeit zurückgedrängt.

Oeffentlich unter das Volk zu treten, dazu wurden einzelne Propheten erst durch die äußerste Gefahr getrieben, als

---

[1]) II. König. 4, 23. [2]) Ebend. V. 42.

das gesetzliche Princip durch den Baalsdienst dem Heidenthum völlig zu erliegen drohte. Da war aber die Form ihrer Wirksamkeit durch das Object des Kampfs und durch die ganze Zuständlichkeit des Volkslebens bedingt. In der Herrschaft des Naturdienstes sahen sie das höhere Princip aus dem allgemeinen Bewußtseyn verschwunden. Es handelte sich nach ihrer Anschauung um Seyn und Nichtseyn der Verehrung Jehova's. Dazu kam, daß sich im Volksleben nicht unterschiedne Seiten gegenüberstanden und größere Massen sich feindlich bekämpften. Dieser innere Zwiespalt fehlte und mit ihm die eigentliche Lebendigkeit der geistigen Bewegung. Das gesammte Volk vielmehr war der Befangenheit des natürlichen Bewußtseyns hingegeben. Auch eine selbstständige Priesterschaft war nicht vorhanden, um an den Ansprüchen der Ueberlieferung für die Verirrungen des Volks ein beständiges Gegengewicht zu bewahren. So geschah es, daß die Propheten sich allein der Verblendung und dem Abfall des Volks gegenübergestellt fanden. Ihre Stellung war die heftigste Spannung gegen das Ganze; um den Gegensatz aufzuheben, mußten sie die äußersten Anstrengungen machen und ihre Wirksamkeit wurde *der verzehrende Grimm und Eifer*. *Der Inhalt ihrer prophetischen Verkündigung fiel mit der Form zusammen*, denn diese konnte sich in der Gewaltsamkeit der Spannung noch nicht besonnen und ruhig erweitern und entfalten, um sich zu einer reicheren innerlichen Fülle aufzuschließen. Der Inhalt ihrer Wirksamkeit war eben jener Eifer selber und weil dieser seiner Natur nach verzehrend war, so war der Inhalt wesentlich Protestation gegen die bestehende Verderbniß. Der reagirende Eifer ließ diese Propheten nicht dazu kommen, daß sie ihr Bewußtseyn schon vorzugsweise auf die Zukunft gerichtet hätten, um in dieser die Lösung der gegenwärtigen Zerwürfnisse anzuschauen und bestimmt zu gestalten. Die Dialektik des Bewußtseyns bewegte sich noch einfach *zwischen der Vergangenheit und Gegenwart*, gegen diese wurde protestirt, jene sollte wiederkehren. Zum ver-

lassenen Gesetz sollte das Volk sich umwenden und in den gebrochenen Bund zwischen ihm und Jehova wieder eingehen. Der Eifer für den Bund war zugleich Protestation gegen die politische Trennung des Volks. Denn im göttlichen Rathschluß war das Volk nach seiner Totalität als die eine Seite gesetzt, welche sich mit dem göttlichen Willen im Bunde zusammenschließt, und wie es nur innerhalb des Bundes als göttlicher Zweck die Bürgschaft seiner Integrität und seines Bestehens hat, so muß es auch, wenn es sich wieder als Zweck Jehova's faßt, die Einheit seiner Totalität wirklich darstellen. So erbaute Elias auf dem Carmel den Altar Jehova's aus zwölf Steinen nach der Zahl der Stämme Israel's [1]). Wie diese Steine zu einem heiligen Ganzen verbunden seyen, das sollte zum Symbol der Einheit dienen, zu welcher sich das Volk im Gedanken Jehova's zusammenfassen müsse.

In seiner Erscheinungsform fehlte dem prophetischen Bewußtseyn noch die Klarheit und Sicherheit des Selbstbewußtseyns. Die Selbstgewißheit war die unmittelbare, welche dann eintritt, wenn der Geist mit seiner unendlichen Allgemeinheit in einen noch abstract allgemeinen Inhalt vollständig aufgeht, oder von einem bestimmten Inhalt so beherrscht ist, daß er ihn in seiner Allgemeinheit nicht ideell setzt, sondern sich schlechthin von ihm erfüllen läßt. Abstract allgemein war der Inhalt, für den die Propheten dieser Zeit überhaupt eiferten. Es war nichts Anderes als die Aufhebung des Gegensatzes und dieser Inhalt war zugleich die Form ihres Geistes, der sich nur als Grimm und Eifer in sich concentrirte und in der zerstörenden Richtung wider den Gegensatz erweiterte. Wenn der Geist sich nur in dieser unruhigen Oscillation bewegt und seines Wesens gewiß wird, so kann er sich selbst in seiner wahrhaften dauernden Gestalt noch nicht erreichen, sich selbst nicht finden und die Rückkehr in seine Allgemeinheit, in der er sich mit sich selber

---

[1]) I. König. 18, 31.

erfüllt, ist ihm noch abgeschnitten. Er kommt nur zu sich, indem er außer sich kommt und sich in den Eifer gegen den äußern Feind ergießt. Mit dieser Form des Selbstbewußtseyns ist ihr Widerspiel nothwendig verbunden. Wo die allgemeine Substanz des Geistes noch abstract und unbestimmt ist und sich nicht innerlich zu einem reicheren Inhalte entwickelt hat, da dringt die Bestimmtheit von außen in den Geist ein, sie ist noch nicht mit dem Allgemeinen in das Verhältniß getreten, daß sie frei von ihm gesetzt ist und der der Geist steht zu ihr im Verhältniß der Unfreiheit. Er ist von einer Bestimmtheit so weit erfüllt und eingenommen, daß sie ihm als das schlechthin Allgemeine gilt, über welches er sich nicht erheben und zu dem er sich nicht frei bestimmend verhalten darf. Auch so verliert sich das Selbstbewußtseyn, es geräth außer sich und da sich diese Unfreiheit und das Excentrische auch in der äußern Haltung des Propheten ausdrückt, so erscheint er als ein Rasender. So kommt z. B. ein Abgesandter des Elisa zum Jehu, er wird von der Einen Bestimmtheit beherrscht, daß er diesen zum König salben solle, damit er das Haus Ahab's stürze. Da fragen Jehu seine Diener, washalb dieser Rasende zu ihm gekommen sey [1]). In ungläubiger Gesinnung wollte sie mit dieser Bezeichnung keinesweges über den Propheten spotten; sie schlossen im Gegentheil aus der excentrischen Haltung desselben, daß er von einer höhern Macht getrieben werde, und als er Jehu verlassen hatte, fragen diesen seine Diener, ob alles wohl stehe, und sie huldigen ihm augenblicklich, als er ihnen sagte, daß der Prophet ihn im Auftrage Jehova's zum Könige gesalbt habe.

Der Unfreiheit des prophetischen Geistes entspricht es, daß er sich in den Zustand seiner Selbstgewißheit gern durch Musik versetzte. So läßt Elisa einen Spielmann kommen und als dieser die Saiten rührte, kam die Hand Jehova's über den Propheten [2]). Die Musik hat auch in der That

---

[1]) II. König. 9, 11. [2]) Ebend. 3, 15.

die größte Gewalt, wenn es darauf ankommt, das Bewußtseyn zu befangen, ihm seine Freiheit zu nehmen, es ganz zur Seelenhaftigkeit zurückzudrängen, zu concentriren und nun ungetheilt in einen bestimmten Inhalt hineinzureißen. Die Form des Allgemeinen und der Bestimmtheit fallen in ihr unmittelbar zusammen, da die letztere, wenn sie in das Element der Musik aufgenommen ist, zu so großer Kraft anwächst, daß sie den Geist in seiner Allgemeinheit gefangen nimmt. Wie der Ton das Erzittern der Materie ist, so ist auch ihre Einwirkung auf das Individuum die, daß das Innere des Geistes in sich erzittert und vibrirt, so daß Nichts von diesem Erzittern ausgenommen ist und eine Bestimmtheit die Subjectivität so weit beherrscht, daß sie aufhört, Bestimmtheit zu seyn, und zum allgemeinen Element des Geistes wird. Auch Fasten und Aufenthalt in der Einsamkeit dienten den Propheten dazu, sich in jenen Zustand zu versetzen, wo die wache Reflexion und die verständige Vermittlung des Bewußtseyns mit seinem Gegenstande zurücktritt und der Geist als einfache Substantialität im wesentlichen Zusammenhange der Erscheinungen steht, ohne die Menge der einzelnen Bedingungen desselben zu übersehen. Dieß war das Hellsehen der Propheten in jener Zeit, deren Repräsentanten Elias und Elisa sind. Es ist wahr, der Inhalt dieses unmittelbaren Schauens ist noch ein zufälliger oder gehört der Welt des Natürlichen an: so weiß Elias, daß eine Dürre über das Land Israel kommt und er hört schon vorher den Regen rauschen, welcher der Trockenheit ein Ende macht [1]), Elisa weiß, wo die Syrer nach ihrem Kriegsplan im Reiche Israel lagern wollen [2]): es ist auch richtig, daß diese Form des prophetischen Geistes noch eine beschränkte ist und mit ähnlichen Erscheinungen der Naturreligion und des Somnambulismus auf derselben Stufe steht; aber deshalb ist sie so wenig als wirklich historisch zu läugnen, wie diese analogen Erscheinungen, noch darf ihr Unterschied von den-

[1]) I. König. 18, 41. [2]) II. König. 6, 9.

selben übersehen werden. Sie ist Wahrsagung, noch nicht die Weissagung der spätern Propheten, welche die Idee des gesetzlichen Geistes zum Inhalte hat, das konnte sie aber auch nicht seyn wegen der geschichtlichen Bedingungen, welche sie gerade in dieser bestimmten Form des Hellsehens hervorrufen mußten. Bedenken wir vor allem das Verhältniß, in welchem jene Männer des Kampfs zur Grundlage ihres Lebens standen. Die wirkliche Zuständlichkeit des Volks erschien ihnen als eine solche, die durch und durch verderbt die Substanz, der sie selber lebten, schlechthin von sich ausgeschieden und sich zu ihr in Gegensatz gestellt habe. Dadurch war ihnen aber der Boden entzogen, in dem ihr Selbstbewußtseyn sein wirkliches Bestehen hatte. Denn der Hebräer konnte sich ja nicht ohne den Staat denken, dem er als ein Kind des Volkes Gottes angehörte und seine innerliche Selbstgewißheit und Sicherheit lebte in dem Zusammenhange und in den tausendfach verschlungenen Fäden, die ihn mit dieser seiner einzigen Welt verbanden. Diese Fäden waren nun aber durch den Abfall des Volks zerschnitten und eine neue von der äußern Volksexistenz unabhängige Welt hatte der Geist sich noch nicht erbaut. So stand er nun allein und verlassen da, die Beruhigung, die er sonst in seiner äußern Wirklichkeit genoß, war ihm geraubt und die einzige Wohnstätte, die ihm übrig blieb, war die noch unentwickelte substanzielle Innerlichkeit des Geistes. Der gesammte Reichthum des Geistes, seine unendliche Substanz ist in das einfache Selbstgefühl der Subjectivität zurückgegangen und in dieser nächtlichen Tiefe, wo die Unterschiede der Reflexion zusammmengehen, tritt das Hellsehen an die Stelle des verständigen Bewußtseyns. Die Propheten waren nun freilich über dieses substanzielle Leben der Innerlichkeit wieder erhaben — und das unterscheidet ihren Zustand von verwandten Erscheinungen — indem sie den Bruch des Geistes mit seiner äußern Wirklichkeit zum Gegenstande ihres Bewußtseyns und zum Inhalt ihrer Thätigkeit machten. Ihr Eifer wollte den Bund zwischen dem

Volk und Jehova wiederherstellen. Aber hier blieben sie doch im Gegensatz stehen, da dasjenige, was sie wollten, nur die Gestalt des Postulats behielt und die Empfindung des unversöhnlichen Widerspruchs sie wieder in die Innerlichkeit zurückdrängte.

Ganz verschwindet auch nicht in den gewöhnlichen Erscheinungen des Gefühlslebens, welche bis zum Hellsehen fortgehen, der formelle Unterschied des Bewußtseyns und seines Gegenstandes, er bleibt darin erhalten, daß das Verhältniß des subjectiven Geistes zum Gegenstand überhaupt Wissen ist, und er ist nur nicht für das Bewußtseyn auch wirklich gesetzt. Anders verhält es sich mit den analogen Erscheinungen des prophetischen Geistes. So sehr in ihnen das Schauen ein unmittelbares ist, so wird dieses doch zugleich von dem Bewußtseyn durchschossen, daß es durch göttliche Offenbarung vermittelt sey, und in diesem Gedanken der Allgemeinheit des göttlichen Willens bewahrt der Geist den Haltpunkt, der ihn vor dem völligen Versinken in den Schlaf der Bewußtlosigkeit rettet. So öffnet auf das Gebet des Elisa der Herr dem Diener des Propheten die Augen, daß er sähe, und er sieht, wie feurige Rosse und Wagen sich um Elisa her zum Schutze lagern [1]).

Es war aber nicht etwa nur subjective Einbildung, wenn das prophetische Bewußtseyn den göttlichen Geist in seine Bestimmtheit und in seine Kämpfe hineinzog. Es war auch nicht nur die unpersönliche gesetzliche Substanz, welche im Hintergrund des prophetischen Geistes als Haltpunkt ruhte und nur durch die That der Vorstellung zur Allgemeinheit des göttlichen Willens objectivirt wurde. Auf die Wunder, welche der biblische Bericht in das Leben jener Propheten verflochten hat, dürfen wir uns freilich nicht berufen, um das Gegentheil zu beweisen. Denn eben diese sind vom Verstande als unmöglich geläugnet. Wie sollte Gott aus der Ruhe seines absoluten Lebens sich so sehr herausreißen las-

[1]) II. Könige 6, 17.

sen, daß er mit persönlichem Grimm sich dazu bestimmte, seinen Gegner mit aufgereizter Zerstörungswuth zu vernichten? Oder sollte er seinen Dienern die Vollmacht über das himmlische Feuer gegeben haben, damit sie das Gefühl der Rache gegen die Widersacher befriedigten? Das Höchste, was hier zugegeben werden kann, scheint nur in der reinsten Fassung der mythischen Ansicht zu liegen, daß der Kampf, welchen in jenen Propheten das ideale Princip gegen die natürliche Anschauung auf Leben und Tod wirklich geführt habe, von der geschichtlichen Erinnerung zu einem Kampf zwischen Jehova selbst und seinen Gegnern erhoben, oder daß das innere Feuer, welches im Grimm und im Eifer der Propheten brannte, in mythischer Anschauung zum Feuer des Himmels, über welches sie frei geboten hätten, umgewandelt sey. Wir müssen uns aber erinnern, daß Gott allerdings in der geschichtlichen Entwicklung des religiösen Bewußtseyns persönlich betheiligt sey. Der Kampf, den die Propheten im Reiche Israel bestanden, fiel nicht nur in ihr subjectives Bewußtseyn, in welchem Falle er dann mit Unrecht von ihnen und von der spätern Anschauung in Jehova selbst verlegt wäre; sondern das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes mußte ihn auch wirklich bestehen. Denn hatte sich auch das Reich der zehn Stämme von der gesetzlichen Beziehung auf Jehova abgesondert, so galten sie doch ihrer eigentlichen Bestimmung nach immer noch als göttlicher Zweck. Der göttliche Wille war von den abgefallnen Stämmen zurückgestoßen und das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes in den Widerspruch eingezwängt, daß es in diesen Stämmen an sich noch seine Stätte besaß und sich in ihnen wußte, weil sie die Zweckbestimmung des göttlichen Willens waren, und sich in ihnen doch auch nicht wußte, da sie sich der Befangenheit der natürlichen Erscheinung ergeben hatten. V ö l l i g v o n s e i n e r b i s h e r i g e n g e s c h i c h t l i c h e n S t ä t t e s i c h l o s r e i ß e n und so den Widerspruch lösen konnte das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes noch nicht, denn weder in sich selbst und in seine ewige innere Welt hatte es

sich bisher aus der unvollkommenen Erscheinung seines Zwecks zurückgezogen, noch hatte es sich in der wirklichen Welt eine neue Wohnung zubereitet; den Widerspruch, in welchen es die geschichtliche Entwicklung versetzt hatte, mußte es zunächst vollständig durchkämpfen und den Gegensatz, der es zugleich mit seiner frühern Stätte verband und von ihr trennte, aufzuheben suchen. Keine andre Form des Kampfes blieb aber da übrig, als die gewaltsame des Eifers, der *von seinem Gegner nicht ablassen kann*, weil er an ihm seine äußere Schranke hat, und nicht ruht, bis er sie durchbrochen hat.

Aller Eifer des Princips wurde in diesem Kampfe zu dem lebendigen Gefühl der Persönlichkeit des Elias zugespitzt. Hunderte von Propheten waren zwar aufgestanden, um gegen die Herrschaft des Naturdienstes ihre Stimme zu erheben; aber sie unterlagen entweder der Gewalt oder zogen sich in die Verborgenheit zurück. Elias blieb allein auf dem Kampfplatz und übernahm die Aufgabe, den Streit des idealen Princips und des Naturdienstes zur Entscheidung zu bringen. Das Wort als die geistige Form des Kampfes fehlte nun hier wohl nicht, als der Donner des Vorwurfs und der Anklage richtete es sich gegen den Abfall. Der reine Vorwurf aber ist immer erfolglos; wenn er sich auf dem höhern Standpunkt nicht zur tiefern Entwicklung des Princips umbildet und so über den Gegensatz hinübergreift, so engt er beide Seiten nur ein und schließt sie noch mehr in ihre gegenseitige Erbitterung ab. An sich selbst verräth er schon, daß der höhere Standpunkt keine innere Weite besitzt, um sich frei in sich zu bewegen, und seine Rettung nur darin sieht, daß er zerstörend nach außen fährt, aber hier muß seine Gewaltsamkeit sogleich auch den entsprechenden Gegendruck erfahren und wird dadurch nur noch mehr gesteigert. Ihr rechtes Wort hat die Prophetie noch nicht gefunden. Sie ist noch nicht in die Form der Verheißung eingegangen und ihr zusammengepreßter Eifer muß in Thaten losbrechen und sich Luft machen.

Diese Art des Eifers konnte nicht von durchgreifendem und wirklich umbildendem Einfluß seyn; dazu ließ sie es zu wenig zu einer wirklichen Fortbildung des Selbstbewußtseyns kommen und schlug sie den Gegner zu sehr mit äußerlicher Gewaltsamkeit nieder. Das höhere Princip fällt aber mit sich selbst im Widerspruch, wenn es im Kampf um seine Herrschaft und Anerkennung den Gegner äußerlich vernichtet, denn es entzieht sich dadurch selbst den innern Boden seiner Anerkennung. Das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes muß sich daher aus dieser Form des Kampfes herausziehen und die Befangenheit des Eifers auflösen. Die Verzweiflung der erfolglosen Anstrengung treibt zu diesem Schritte mit unabweislicher Gewalt. Das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes erschließt sich zu der Gewißheit, die es an sich in seiner Erhabenheit über dem Kampfe besitzt, daß seine Knechte nicht getödtet, sondern als freie Diener in seinem Reiche aufbewahrt und erhalten werden müssen und daß es in der Welt nicht ganz verlassen sey und immer eine Stätte habe, in der es wohnen könne [1]). Für das Bewußtseyn des Elias geschah diese Erhebung aus der Verzweiflung in der Form der geistigen Anschauung, welche in äußerer Gestalt erblickte, was im Grunde des Geistes sich vorbereitet hatte. Vor dem Sturm, vor dem Erdbeben und vor dem Feuer erschrak er nicht und stand er in der Höhle des Sinai furchtlos, weil er darin nur das Gegenbild seines Selbst erkannte; aber vom stillen, sanften Wehen wurde er getroffen, darin erkannte er den Herrn [2]) und wenn auch sein Eifer nicht völlig gebrochen wurde und für jetzt noch nothwendig war, so bahnte sich doch mitten in jenen Kämpfen der Uebergang zu dem tröstenden Element des spätern prophetischen Bewußtseyns.

Auch für die ganze Entwicklung des prophetischen Geistes sehr bezeichnend und voll von symbolischem Gehalt ist die Himmelfahrt, in welcher das irdische Leben des Elias

---

[1]) I. Könige 19, 18. [2]) Ebend. V. 11—13.

schloß. Wir haben hier die Frage zu behandeln, ob der biblische Bericht für mythisch oder für historisch glaubwürdig zu halten sey; zuvor aber können wir ihn noch vereinfachen bis auf einen Kern, um den sich allein jene Frage zu bewegen hat. Alles, was von der Himmelfahrt des Elias Bestimmtes gesagt wird, besteht in dem einzigen Zuge, daß ein feuriger Wagen mit feurigen Rossen zwischen Elias und Elisa kam, als sie mit einander gingen, und sie beide schied. Also sey Elias im Wetter gen Himmel gefahren. Elisa sah es und sah ihn nicht mehr [1]). Was Elisa sah, war also nur die Erscheinung des feurigen Wagens und der Rosse, die Entrückung seines Meisters erschien ihm nur in diesem sinnlichen Substrat und außer demselben war sie für ihn gar kein Gegenstand der Anschauung. Nun aber ist es dem unmittelbaren Glauben, der sich innerhalb der Sphäre der Offenbarung bewegt, eigenthümlich, die geistige Anschauung wegen der Gewißheit, die sie in sich trägt, von der sinnlichen Wahrnehmung nicht zu unterscheiden. So sah Stephanus den Himmel geöffnet und des Menschen Sohn zur Rechten Gottes stehen und der Diener des Elisa den Berg von Dothan voll von feurigen Rossen und Wagen um den Propheten her. So ist es auch hier: wenn der Bericht historisch ist, so hat Elisa das Factum nur in der Umkleidung der geistigen Anschauung gesehen und da lag allerdings für das Ende des Propheten, der dem zerstörenden Gewitter gleich seinen Feuereifer über das Volk entladen hatte, keine Anschauung näher als die, daß er im Wetter und in feuriger Umgebung dem Schauplatz seines geschichtlichen Wirkens entrückt werde.

Um uns der Entscheidung über den Charakter des Berichts zu nähern, ist es dienlich, auf die allgemeine Bedeutung der Persönlichkeit des Elias zurückzusehen; vielleicht finden wir von hier aus den Weg zur innern Nothwendigkeit seiner Entrückung oder im entgegengesetzten Fall die

---

[1]) II. König. 2, 11. 12.

Keime, aus denen sich ein solcher Mythus von seinem Lebensende, gebildet habe. Elias hatte den Eifer des Gesetzes gegen den Abfall und gegen den Riß, der die Theokratie gespalten hatte, zur Substanz seines Lebens gemacht. In diesem Eifer bewegte seine Seele nicht das Gesetz, wie es erst in die Wirklichkeit übergehen will, sondern das Gesetz, das schon in dem geschichtlichen Leben des Volks gegolten und sich seine wirkliche Welt geschaffen hat. Er wollte zurückführen und wiederherstellen. Aber aller Feuereifer des Elias konnte das Werk für die Gegenwart nicht durchsetzen und seine Anstrengung blieb der äußern Erscheinung nach fruchtlos. Dennoch war sie für die ideale Anschauung von bleibendem Erfolge. Elias hatte für die gesammte Fortbildung des hebräischen Bewußtseyns Ein Moment der Prophetie bestimmt, nämlich den Gedanken, daß die untergegangene Gestalt des gesetzlichen Geistes zu ihrer frühern Kraft in der Zukunft zurückkehren und wiederhergestellt werden müsse. Als dieses Ideal des prophetischen Geistes ist Elias nicht gestorben und in der ganzen Entwicklung der Prophetie lebt er fort. Aber noch mehr! Da Elias den Zweck seines Lebens, die Wiederherstellung des Gesetzes, nicht durchsetzen konnte, die Aufgabe also blieb, so wurde mit dieser seine Persönlichkeit verschmolzen und unsterblich erhalten. Er konnte nicht sterben, so wenig wie die Aufgabe, die er zuerst mit bestimmtem Bewußtseyn erfaßt hatte, in starrer Ruhe stehen bleiben konnte. Sein Feuereifer, in dem sich die gesammte Kraft des Gesetzes zum persönlichen Gefühl der Subjectivität aufgerafft hatte, konnte am Schluß seines erfolglosen Lebens keine Ruhe finden, er kann sich von seiner Aufgabe nicht trennen, sein Leben setzt sich im unbefriedigten Eifer des Gesetzes fort und wenn das Gesetz zum letztenmale im Gericht seinen Grimm ergießt und den Gegensatz, gegen den es bis dahin vergeblich geeifert hatte, wirklich auflöst, dann thut es Elias. Er kommt wieder vor dem Auftreten des Messias und bringt alles ins Gleiche. Das Herz der Väter bringt er zu den Kindern und das Herz der Kinder zu ihren Vätern, d. h. er heilt

den Riß zwischen der gerechteren Vergangenheit und der Gegenwart und er wird das Gesetz in seiner lebendigen Geltung wieder herstellen [1]).

Jedes geschichtliche Individuum lebt in dem, was von ihm hervorgebracht und in das Bewußtseyn der folgenden Zeit übergegangen ist, fort; aber dieses sein Fortleben scheint noch kräftiger und persönlicher zu seyn, wenn von ihm zuerst eine große Aufgabe, deren wirkliche Vollendung es der Zukunft überlassen mußte, aufgestellt ist. Da scheint das Band zwischen dem Individuum und seinem begonnenen Werk unzerreißbar zu seyn. So liegt nun die Auffassung nahe, daß der Gedanke der Himmelfahrt des Elias sich aus der idealen Ansicht von seiner Person und aus seinem mittelbaren Fortleben in der Aufgabe, welche die folgende Zeit weiter führte, gebildet habe. Daß er geistig fortlebt in seinem angefangenen Werke, sey für die mythische Anschauung zum sinnlichen Factum seiner geschichtlichen Erhebung über den Tod und seiner Himmelfahrt geworden. Es kann für die mythische Ansicht keine Schwierigkeit machen, wenn man ihr die Aufgabe stellt, nun doch anzugeben, in welchem Kreise sich jene Anschauung gebildet habe und wenn man ihr entgegenhält, weder im Zehnstämmereich, das doch zur Wirksamkeit des Elias sich immer feindlich verhalten habe, noch im Reiche Juda habe sie sich bilden können, denn das letztere habe zu jener Zeit mit sich selbst beschäftigt den Kämpfen des Nachbarreiches nicht so viel Aufmerksamkeit schenken können, um sich nun zu jener Verherrlichung des Elias später getrieben zu fühlen. Der Kreis der Prophetenschulen im Reiche Israel war vielmehr durch seine eingeengte Lage im Gegensatz zu dem verderbten Volksleben, durch die begeisterte Erinnerung, mit der das Bild des großen Streiters festgehalten wurde und bald an Herrlichkeit gewann, und durch das excentrische Wesen solcher Vereine, durch alles dieses hinlänglich befähigt, jene Anschauung von der Ent-

---

[1]) Mal. 3, 23. 24.

rückung des Elias zu schaffen. Ja bedenken wir, daß die Prophetenvereine des Reiches Israel mit der Zeit ihre Bedeutung verloren, so könnten sie gerade in jenem Mythus zugleich ihrem eignen fruchtlosen Eifer die Unsterblichkeit für die Zukunft gesichert haben, indem sie das Vorbild alles gesetzlichen Grimms zu dauerndem himmlischen Leben erhoben. Aber doch wird dieser Schein der mythischen Ansicht von der höhern Nothwendigkeit des Factum überwogen, welche darin begründet ist, daß in Elias das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes das substantiell wirkende war. Es darf nur nicht angenommen werden, daß dasjenige, was an der Person des heiligen Streiters geschah, nur äußerlich als etwas Fremdes und durch sie nicht Vermitteltes an sie herankommen sey und sich ihrer in der Form eines fremden Schicksals bemächtigt habe. Es war die göttliche Gnade, welche den Eiferer seinen Kämpfen entzog und in ihrem Reiche als Bürgschaft für die künftige Aufhebung des Gegensatzes bewahrte, und zugleich der Proceß der Persönlichkeit des Elias, der in der Qual des vergeblichen Ringens seine Aufgabe und seine mit ihr verschmolzene Person gesichert zu sehen unmittelbar getrieben war und sie in seiner Entrückung gesichert erhielt. —

Es ist noch ein wichtiger Umstand zu erwähnen, welcher die tiefere Fortbildung des Bewußtseyns im Reiche Israel verhinderte — die unaufhörlichen innern Unruhen und Bürgerkriege, welche mit häufigem Wechsel der Dynastieen verbunden waren und die allgemeine Haltungslosigkeit des Volkslebens verrathen. Die Aufregung dieser Kriege konnte nicht einmal dem Volksbewußtseyn ein erhöhteres Leben mittheilen, da sie nicht von wesentlichen Interessen und vom innern Kampf geistiger Mächte hervorgerufen waren, sondern nur der Willkühr und Herrschsucht der aufeinanderfolgenden Dynastien dienten. Nur als Jehu das Haus Ahab's stürzte, war der Eifer für Jehova und gegen den Baalsdienst eine der wirkenden Triebfedern. Nach dem Sturz Ahab's und des Baalsdienstes richtete aber Jehu den

Bilderdienst wieder ein und alle vorhergehenden Kämpfe trugen für das Volksleben keine Frucht.

Eine Möglichkeit, daß das Zehnstämmereich, wenn es nicht zu früh durch die Assyrer erdrückt wäre, gleich dem Reiche Juda sich zu einem höhern Standpuncte entwickelt hätte [1]), läßt sich nicht entdecken. Bei der Trennung hatte sich Israel von dem historischen Stamme abgesondert und es wurde von der Strafe getroffen, welche immer der Absonderung von dem Mittelpunkt der geschichtlichen Entwicklung folgt, daß die Glieder, die sich vom Theil, der eigentlich das Ganze ist, lostrennen, in sich verdorren und ersterben.

§. 50.

Die Zustände des Reiches Juda.

Wenn wir das Volksleben in beiden Reichen mit einander vergleichen, so muß zunächst der Umstand auffallen, daß der Götzendienst eine viel größere Gewalt im Reiche Juda besaß als in Israel. Hier waren es nur Ahab und sein Sohn Ahasja, welche den Baalsdienst zur Herrschaft brachten. Im Reiche Juda hingegen bewegte sich der Volksgeist in beständigem Schwanken zwischen dem Götzendienst und der Verehrung Jehova's. Salomo schon, der Lehrer der Weisheit, hatte sich gegen das Ende seines Lebens von Jehova ab zu den Götzen gewandt. Seine ausländischen Weiber hätten sein Herz den fremden Göttern zugeneigt, sagt der Bericht [2]), so daß es nicht ganz mit dem Herrn war. Er wandelte den Götzen nach und errichtete ihnen Heiligthümer. Es ist nicht unmöglich, daß seine ausländischen

---

[1]) Wie Vatke annimmt, Rel. des A. T. I. S. 431.

[2]) I. König. 11, 4.

Weiber auf Salomo in solcher Weise einwirkten, aber die Neigung zum Götzendienst muß in ihm auch schon damals stark gewesen seyn, als er sich mit so viel heidnischen Weibern verband. In neuerer Zeit hat man es für einen unmöglichen Widerspruch erklärt, daß Salomo sich zwischen den äußersten Gegensätzen der reinen Gotteserkenntniß und des Naturdienstes bewegt haben solle; es sey unwahrscheinlich, daß er von einem so hohen Standpunkt des religiösen Bewußtseyns, wie ihn die geschichtlichen Berichte ihm zuschreiben, zum Götzendienst abgefallen sey. Der Widerspruch könne nur so gelöst werden, daß man die eine Seite streiche. So erklärt man entweder den Götzendienst Salomo's für psychologisch unmöglich [1]) oder man erklärt es für schlechterdings unmöglich, daß Salomo später in Götzendienst habe verfallen können, wenn er wirklich eine so geläuterte Erkenntniß der Wahrheit gehabt hätte, wie sie ihm die Sage beilege. Die reinere Vorstellung von Jehova habe ihm aber gefehlt [2]). Allein gegen eine so gewaltsame Lösung des Widerspruchs genügt es zunächst, einfach darauf hinzuweisen, daß es nicht wenige bedeutende Männer in der Geschichte gibt, die Apostaten waren. Freilich lag bei ihnen der Grund des Abfalls immer in der Bestimmtheit, wie sie den höhern Standpunkt aufgefaßt hatten, und diese Bestimmtheit trieb sie dann mit innrer Nothwendigkeit auf den niedern Standpunkt hin. Ganze Völker, bei denen die Bewegung natürlich langsamer vorging und oft äußerliche, nur scheinbar zufällige, Mittelglieder verlangte, haben dieses Umschlagen in den Gegensatz erfahren. Eine innre Möglichkeit des Abfalls lag auch in Salomo's Auffassung des Gesetzes und sogar im Mittelpunkt seiner Weisheit. Nicht so äußerlich ist das Verhältniß der Weisheit Salomo's und

---

[1]) So Justi, vermischte Abhandlungen, I. Theil.
[2]) So löst Vatke den Knoten: Rel. des A. T. I., S. 309.

seines spätern Naturdienstes zu fassen [1]), daß „die Weisheit Salomo's mehr politischer als religiöser Art gewesen sey und deshalb in den Jahren des kraftlosen Alters durch herrschend gewordne Sinnlichkeit und durch die Umtriebe seiner Weiber in den Hintergrund geschoben werden konnte." Denn seine Weisheit war nicht nur politisch, sondern eine Form der subjectiven Aneignung des Gesetzes und wäre sie nun auch nur in den Hintergrund geschoben und hätte sie nicht durch eigne Natur den Feind herbeigelockt, so wäre sie doch immer Schuld an dem Abfall gewesen, da sie ihn nicht zu verhindern vermochte. Die Sache verhält sich aber so. Im Gedanken der Weisheit war das innere, im Wohl des Subjects geknüpfte Band zwischen dem Gesetz und dem Selbstbewußtseyn gefunden, damit aber auch die *abstracte Objectivität* des Gesetzes aufgehoben. Weil das Gewicht der objectiven Seite erleichtert war und das Subject sich freier und ungehinderter in seinem eigenen Nachdenken bewegte, so konnte es geschehen, daß die Freiheit in Ungebundenheit überging, sich von ihrer Substanz losriß und endlich in ihr Gegentheil umschlug und sich der Macht des Naturdienstes preisgab. Salomo diente besonders der Astarte, mit deren Verehrung natürlich auch die ihrer männlichen Ergänzung, des Baal, verbunden war, und dem Moloch. Unter Rehabeam ergab sich das Volk vorzugsweise dem Dienst des Baal und der Astarte und errichtete Sonnensäulen auf heiligen Höhen. Auch die wollüstigen Ausschweifungen wurden getrieben, die mit jenem Dienst verbunden waren; hierauf bezieht es sich, wenn der Bericht sagt: es gab auch Hurer im Lande [2]). Unter Abiam dauerten diese Gräuel fort [3]). Endlich drang der Baalsdienst noch weiter in das Volks-

[1]) Wie Winer die Sache zu lösen sucht: biblisches Realwörterbuch, zweiter Band, S. 430.

[2]) קָדֵשׁ, I. König. 14, 23. 24. [3]) Ebend. 15, 3.

leben ein und seine Herrschaft wurde noch sicherer im Reiche Juda, als das Königshaus daselbst sich mit der Familie Ahab's verschwägerte [1]).

Wenn, wie nothwendig anzunehmen ist, die wechselnde Gesinnung der Könige auf ein gleiches Schwanken des Volksbewußtseyns sich stützte und eine starke Neigung zum Götzendienst in der Gemeinde voraussetzen läßt, so könnte in dieser Hinsicht die Vergleichung beider Reichshälften sehr zum Nachtheil des Reiches Juda auszuschlagen scheinen, als ob es sich auf einem niedriger stehenden Standpunkte befunden habe. Deshalb hat aber das Reich Israel nicht eine höhere Stufe des religiösen Geistes eingenommen, weil es sich weniger lebhaft und stürmisch dem Götzendienste hingab; das beständige Ringen des gesetzlichen Bewußtseyns mit dem Naturdienste zeugt im Gegentheil für eine größere religiöse Beweglichkeit und für ein tieferes geistiges Leben im Reiche Juda. Je stärker in einem Gegensatze die eine Seite sich äußert, um so größere Kraft muß auch die andere besitzen. Das Bedürfniß, welches das Volk in den Naturdienst herabzog, setzt voraus, daß auch das gesetzliche Bewußtseyn sich immer kräftiger gestaltete und repräsentirt wurde. Ein gleich lebhaftes Bedürfniß konnte das Volk im Reiche Israel nicht in sich empfinden, da das natürliche Bewußtseyn im Bilderdienst schon hinlängliche Nahrung und Befriedigung erhielt und der Stachel des Gesetzes weniger Kraft besaß, um den gequälten Geist zur Widersetzlichkeit und zum Gelüsten nach dem Verbotenen zu treiben. Daß die Sünde am Gesetze Ursach nimmt, ist ein alter bewährter Spruch und wird uns hier, wenn wir ihn selbst in der eifernden Heiligkeit des Gesetzes begründen, wohl nicht zum Vorwurf gemacht werden. Das gesetzliche Verhältniß des Bewußtseyns zu Jehova nahm die ganze Schärfe des Gedankens in Anspruch, da Jehova in seiner Heiligkeit schlechthin im

---

[1]) II. König. 8, 26. 27.

Unterschiede gegen alles Endliche und gegen die endliche Darstellung gedacht werden mußte. Eine wirkliche Versöhnung beider Seiten liegt ursprünglich im Gesetze nicht, und wenn sie, wie später in der Prophetie geschah, noch nicht in geistiger Vermittlung geschaffen war und der Geist sich doch nothwendig zu ihrem Genuß getrieben fühlte, wie sollte er anders als in unmittelbarer Weise sie ergreifen? Dieser Genuß der Versöhnung des Unendlichen und Endlichen war im Naturdienst gegeben, hier wurde der Geist der Durchdringung beider Seiten unmittelbar gewiß. Daher kam es, daß gerade im Reich Juda neben dem gesetzlichen Bewußtseyn oder vielmehr selbst von diesem Bewußtseyn aus der Drang nach dem Naturdienst sich äußerte. Eben die Gewaltsamkeit, mit der sich das gesetzliche Bewußtseyn behaupten mußte, weil es nur äußre verzehrende Macht war, was das Endliche im Unendlichen ideell setzte, trieb den Geist in seinen Gegensatz hinein, in die Schlingen des natürlichen Genusses.

Dieses Wechselverhältniß des gesetzlichen Bewußtseyns und des Götzendienstes beweist sich aber nicht nur in dem Umschlagen des Volksgeistes in das natürliche Bewußtseyn, sondern von der andern Seite zeigt es sich auch in der Gegenwirkung des höhern Standpunktes, der seine Anerkennung sichern will. Es geschehen von dem gesetzlichen Bewußtseyn aus Reformationen. Könige, wie Asa [1]) und Josaphat [2]) vertilgten den heidnischen Cultus. Gewöhnlich wird zu diesen Berichten die Beschränkung hinzugefügt, man habe aber die Höhen, die Privatheiligthümer nicht abgethan [3]). Ganz allgemein sagt der Bericht, die Höhen seyen nicht zurückgetreten aus dem öffentlichen Leben und das Volk habe

---

[1]) I. König. 15, 12. [2]) Ebend. 22, 43.

[3]) Ebend. 15, 14. 22, 44. II. König. 12, 4. II. Chron. 15, 17. 20, 33.

fortgefahren, auf ihnen zu räuchern und zu opfern. So konnte er nur sprechen, wenn er das Verhalten des Volks im Gegensatz zu den Reformationsversuchen des Königs im Auge hat, und er will damit angeben, daß trotz jener Versuche die Höhen nicht abgeschafft wurden. Diese Darstellung hat auch Vieles, was für sie spricht. Denn es handelten die reformirenden Könige nicht allein, sondern sobald sie sich freiwillig aus innerm Antriebe auf den Standpunkt des Reformirens stellten, so war damit auch nothwendig die Befreundung mit der Priesterschaft des Tempels gesetzt. Das Interesse von dieser aber verlangte es selbst, daß die Höhen, welche die Einheit des Cultus noch beschränkten, abgeschafft würden. Daß sie dennoch nicht abgethan seyen, konnte der Bericht ferner nur so allgemein ausdrücken, wenn Vieles bei jenen Reformationen auf den freien Willen des Volks ankam. Auf eine entsprechende Bewegung innerhalb des Volksbewußtseyns mußten sich die Könige stützen, wenn sie nur mit einigem Erfolg auf eine Verbesserung des Cultus hinarbeiten wollten, und das Volk kam ihren Bestrebungen entgegen und verstand sich freiwillig dazu, alles übrige Ungesetzliche abzuthun; nur von den Höhen konnte es sich nicht ganz trennen. Wahrscheinlich ist es auch, daß in der nächsten Umgebung Jerusalems die Privatheiligthümer leichter verschwanden, während sie nur in den entfernteren Gegenden sich noch erhielten. Der Bericht der Chronik sagt von Asa und Josaphat ausdrücklich, daß sie die Höhen abthaten [1]); der Widerspruch mit der entgegengesetzten Aussage, daß die Höhen auch unter diesen Königen nicht wichen, löst sich eben darin, daß das Volk nicht in seinem ganzen Umfange dem Antrieb der Könige folgte. Nicht aber so ist die Sache zu lösen [2]), daß die Höhen, welche die Könige

---

[1]) II. Chron. 14, 2. 4. 17, 6.

[2]) Wie Movers die Sache betrachtet: Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik. S. 318.

wirklich abschafften, fremden Gottheiten geweiht waren und die Höhen, welche nicht abgethan wurden, Opferstätten für den Jehovadienst, wenn auch ungesetzliche, gewesen seyen. Denn eine so entschiedene Trennung der reinen Vorstellung von Jehova und des Naturdienstes konnte gar nicht bei solchen ungesetzlichen Heiligthümern sich erhalten. Was sie dem Volke so theuer machte, daß es ihm so schwer wurde, sich von ihnen loszusagen, mußte wesentlich unterschieden seyn von der heiligen Stätte der gesetzlichen Verehrung Jehova's zu Jerusalem, es konnte nur in der natürlichen Anschauung bestehen und mußte sich dann an eine bildliche Darstellung des Göttlichen anlehnen. Im heiligen Dienst der Höhen flossen immer die beiden Gegensätze des Naturdienstes und der Vorstellung von Jehova zusammen; das höhere gesetzliche Bewußtseyn, von welchem der reformatorische Eifer der frommen Könige ausging, betrachtete aber die natürliche Anschauung des Göttlichen schlechthin als Götzendienst, als ungesetzlich und er wird daher den Höhendienst durchaus nicht als berechtigt anerkannt haben [1]). Für das Volksbewußtseyn behielten die Höhen nur noch Bedeutung, weil es in der natürlichen Anschauung den Gedanken Jehova's festhielt. Die Umwendung des Volksgeistes, welche auf ihrer höchsten Spitze vom Eifer jener Könige bezeichnet wurde, ist daher noch nicht eine allgemeine, welche die äußersten Glieder des Ganzen durchdrungen hätte.

Bei diesem Schwanken des Volksbewußtseyns war die Stellung der Priesterschaft am Tempel zu Jerusalem wichtig und ihr Einfluß, wenn er durch die entschiedene Haltung der Könige Kraft gewann, in hohem Grade wohlthätig. Das Postulat der Einheit des Cultus und der bildlosen Ver-

[1]) Höhendienst, dem der Gedanke Jehova's nicht ganz fremd war, ist es auch, was die Propheten als Götzendienst bekämpfen, z. B. Jesaias, wenn er von den Gärten und Terebinthen spricht, an denen das Volk sich erfreue. Jes. 1, 29. Vergl. ebend. 57, 5. 65, 3.

ehrung Jehova's wurde von ihr wenigstens in Form der Ueberlieferung festgehalten. Wenn Könige wie Asa und Josaphat ihre reformatorischen Pläne faßten, so ging das gewiß immer noch aus dem freien Antrieb ihrer höhern Einsicht und ihres reineren Bewußtseyns hervor und der Priesterschaft ist in dieser Beziehung durchaus kein Streben nach äußerlichem hierarchischem Einfluß zuzuschreiben; aber die Wirksamkeit jener Könige war doch nicht mehr eine so schöpferische, wie sie David ausübte, der sich den Boden für die Erscheinung seines höhern Bewußtseyns erst schaffen mußte, sondern sie war in wirklich bewußter Weise eine nur wiederherstellende und lehnte sich an einen festen Kern des Volkslebens und an die priesterliche Ueberlieferung des Tempeldienstes an. Das Verhältniß der bessern Könige und der Priesterschaft war das der freien Wechselwirkung; war die Richtung der Könige zur gesetzlichen Ordnung hin durch die berechtigten Ansprüche der Priesterschaft bestimmt, so gaben sie dieser durch die freie Entschiedenheit ihres Willens das Uebergewicht über die ungesetzlichen Elemente des Volkslebens und verschafften ihr die Ausdehnung ihres Einflusses über die nächste Umgebung des Tempels hinaus. In der Sicherheit dieser Bewegung, die alle Mächte und Gewalten des Volks vereinigte und auf Ein gemeinsames Ziel hintrieb, konnte endlich das Gesetz auch nach der Seite seiner positiven Form Inhalt der Reflexion werden, so daß es nicht nur so weit galt, als es im unmittelbaren Gefühl lebte und aus dem Eifer der subjectiven Leidenschaft oder Genialität heraus sich zur Erscheinung brachte; sondern in seinem allgemeinen Umfange hatte es nun für das Bewußtseyn objectives Daseyn gewonnen und reflectirende Absichtlichkeit führte es nun in das innere Leben des Volkes ein. Josaphat schickte eine Deputation von Obersten, Leviten und Priestern mit dem Gesetzbuch in Juda umher, damit sie das Volk lehrten [1]). Er

---

[1]) II. Chron. 17, 7—9.

ordnete das Gerichtswesen im ganzen Lande und bildete aus Obersten, Leviten und Priestern ein Obergericht, welches zu Jerusalem seinen Sitz hatte und die letzte Entscheidung gab [1]). Verbürgt werden die Nachrichten der Chronik durch die Stellung der Priester, welche bei den ältesten Propheten als Voraussetzung gilt: sie lehren d. h. sie sind Ausleger des Gesetzes und von ihnen erwartet man richterliche Entscheidungen [2]). Nach dem Tode Josaphat's befand sich die Priesterschaft in einer so befestigten Lage, daß sie im Stande war, eine Gegenrevolution auszuführen. Sie stürzte die götzendienerische Athalia, welche sich gewaltsam die Herrschaft angemaßt hatte, und Joas, der allein den Verfolgungen derselben entgangen war, wurde vom Hohenpriester Jojada erzogen und auf den Thron gehoben. Als Joas gekrönt und ihm gehuldigt war, schloß Jajada einen Bund zwischen Jehova und zwischen dem Könige und dem Volk, so daß beide als Ein Ganzes Jehova dienen sollten und auf dem Boden dieser religiösen Einheit befestigte er das Band zwischen dem Könige und dem Volk. Nach dem Abschluß des Bundes wurde vom Volke alles zerstört, was mit dem Baalsdienste der Athalia im Zusammenhang stand [3]).

Uebrigens sind die Bemühungen eines Asa und Josaphat nur scheinbar bloße Wiederherstellung eines Zustandes, der durch den Abfall des Volks aufgehört hatte, oder einfache Erfüllung der gesetzlichen Vorschrift. Wir haben bisher immer schon gesehen, daß die Aufnahme des Gesetzes in die wirkliche Lebendigkeit des Geistes eine tiefere Entwicklung des Prinzips voraussetzte und so war es auch hier. Wichtig ist besonders das Moment der Belehrung, welches Josaphat einführte. Ursprünglich war dieses Moment nur auf das Vorlesen des Gesetzes am Laubhüttenfest des

[1]) Ebend. 19, 5—10. [2]) Micha 3, 11. Jes. 28, 7.
[3]) II. König. 11.

Sabbathjahres beschränkt und von selbst konnte es sich nur vor dem richterlichen Forum der Priester geltend machen, da es hier oft auf Auslegung des Gebots ankam und das Rechtsverfahren aus seiner summarischen Kürze sich nothwendig zum Vorwurf und zu Ermahnungen erweitern mußte. Das eigentlich religiöse Leben bewegte sich aber in der Symbolik des Opferdienstes und hier hatte es sich als Selbstbewußtseyn schlechthin in die Aeußerlichkeit des Ritus zu vertiefen, in diesen mußte es mit der ganzen ungetheilten Innerlichkeit eingehen und nur in diesem Zusammenfluß des Innern mit der äußern Gestalt des Symbols verschaffte sich der Geist die Gewißheit seines wahren Wesens. Der Wechsel des Abfalls und der Rückkehr zum Gesetz hatte aber den Geist zu freierer Besinnung fortgebildet und das Gesetz zum Gegenstand seiner Betrachtung erhoben. Es war nicht nur die äußerliche Rücksicht, welche Josaphat zur Absendung jener Deputation bewog, daß beim Volke das Gesetz in Vergessenheit gerathen wäre, denn ein Bedürfniß zur Umkehr mußte doch im Volke vorhanden seyn, wenn es den Bemühungen des Königs entgegenkommen sollte, und dieß Bedürfniß war es eben, welches die Lehre, Ermahnung und Unterweisung, also ein freieres theoretisches Verhältniß zur gesetzlichen Substanz möglich machte und forderte.

In nichts Anderm als dieser freiern Reflexion, die zwischen den beiden Seiten des religiösen Verhältnisses sich bewegte und sie in Form der Drohung oder Ermahnung zusammenschloß, bestand das prophetische Bewußtseyn, welches sich innerhalb dieser Periode im Reiche Juda bildete. Der Gedanke des Gerichts, in welchem Jehova alle feindlichen Mächte niederschlagen werde, und der Gedanke der Reinheit der Theokratie, die nicht durch fremde Verbindungen befleckt werden dürfe und keiner äußern Stütze bedürfe, das war damals der einfache Inhalt des prophetischen Bewußtseyns [1]). Diese Prophetie unterschied nur der

[1]) II. Chron. 15, 1—7. 16, 7—9. 19, 2.

größere Umfang, in welchen sich ihr gesetzliches Bewußtseyn erweiterte, von der Priesterschaft. Beide Seiten des Volksgeistes hielten sich noch einfach an die gesetzliche Substanz des Staats, durch den Abfall des Volks und den Widerstand der Subjectivität war sie ihnen noch nicht wankend geworden und es bedurfte daher auch nicht der Anstrengung, an die Stelle der zerfressenen Substanz einen neuen Boden für den Geist zu schaffen. Die Priesterschaft pflegte das Allgemeine vorzugsweise in den einzelnen Gebräuchen der heiligen Symbolik und in den Verhältnissen des rechtlichen Lebens, während die prophetische Begeisterung den Gedanken des Allgemeinen frei von jenen besondern Beziehungen zum Inhalt hatte und auch dahin fortging, das Verhältniß des gesammten Volks zu den Völkern zu bewachen. Weil sie einen höhern Standpunkt einnahmen und leichter die wechselnde Bewegung des Volksgeistes übersehen und geistig beherrschen konnten, ist es wahrscheinlich, daß ihr Einfluß die dem Gesetz zugeneigten Könige zu dem Eifer für die Reinheit des Volkslebens begeisterte.

„Es war noch etwas Gutes in Juda" sagt der Chronist [1]). Das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes hatte hier noch eine Stätte, welche sein Eifer vergeblich im Reiche Israel wieder zu gewinnen suchte. Auch in Juda war Kampf, aber ein Kampf, der sich in der Entwicklungsreihe hielt, aus welcher sich die Nordstämme herausgerissen hatten. Im Zusammenhange der geschichtlichen Entwicklung erhielt sich die Erinnerung an das Zeitalter David's lebendig und sie wurde der Mittelpunkt für das Bewußtseyn derjenigen, welche mit der Gegenwart unzufrieden eine bessere Zukunft herbeiführen wollten. Im Rückblick auf die Vergangenheit wußte man, was die Aufgabe der Zukunft sey, und wenn auch der Kampf noch nicht beendigt ist, ja

---

[1]) II. Chron. 12, 12.

selbst durch das wachsende Bewußtseyn des Bessern sich steigern muß, so ist doch das höhere Prinzip so weit erstarkt, daß es auch von seiner Seite wieder den Wachsthum des Gegners zu ertragen vermag. Der Kampf ist zwar noch nicht wirklich geschlossen, aber indem wir zur letzten Entscheidung übergehen, können wir dem Princip wenigstens eine solche Kraftanstrengung zutrauen, daß es den Feind niederhalten und seine Angriffe überdauern wird.

Viertes Buch.

Die Prophetie
oder
die Vermittlung des Selbstbewußtseyns und des gesetzlichen Bewußtseyns
und
der Untergang des Staats.

Erster Abschnitt.

Der geschichtliche Hintergrund des prophetischen Bewußtseyns.

Das Gesetz hatte ursprünglich seinen Zweck in sich selber und trat mit der Gewißheit auf, dem Geiste seinen wesentlichen Inhalt und seine Seligkeit geben zu können. Aus dieser Sicherheit aber hat die bisherige Entwicklung des Bewußtseyns das Gesetz herausgehoben, denn es hat sich gezeigt, daß es nur so mit dem Geiste in Einheit treten und ihn erfüllen könne, wenn es selbst zuvor wesentlich umgeändert ist und den starren Gegensatz seiner Objectivität zum Selbstbewußtseyn aufgehoben hat. Selbst der Feuereifer eines Elias hat diese durchgreifende Umwandlung des Gesetzes in ihrer Nothwendigkeit beweisen müssen; denn erfolglos und ein nur zerstörendes Zusammentreffen mit der Natürlichkeit des Volksbewußtseyns war er allein deshalb, weil er das Gesetz noch als reines Object festhielt und dem Volke entgegengestellt hatte. Was an sich geschehen oder sich wenigstens als nothwendig bewiesen hat, wird sich nun auch für das wirkliche Bewußtseyn setzen und die gerade und in dieser Richtung zerstörende Linie, in welcher sich das Gesetz auf das Volksbewußtseyn bezieht, wird sich nun in den Kreis umbiegen, welcher die Gegensätze zur Einheit zusammenschließt und sich zu einer Welt erweitert, in der das gesetzliche Bewußtseyn und das lebendige Selbstbewußtseyn des Geistes sich ausgesöhnt haben. Daß es zu dieser neuen

Schöpfung kam, dazu trieb nach der bisherigen geschichtlichen Vorbereitung der heftigste innere Kampf des Volksbewußtseyns, welcher die gesetzliche Substanz zerschlug, in einer großen Menge von Partheien auseinanderlegte, der Subjectivität als Beute preisgab und mit Gewalt dazu antrieb, die vertheilten und mit dem Selbstbewußtseyn verwachsenen Momenten zu retten und zur Einheit wieder zusammenzufassen. Ehe wir dem Schauplatz dieses merkwürdigen Kampfes näher treten, haben wir noch den letzten Blick auf das Reich Israel zu werfen. Durch eigne schöpferische Thätigkeit trug es nichts zur Lösung des Räthsels bei und nur durch seinen Untergang wurde es für die Ausbildung des prophetischen Bewußtseyns wichtig.

§. 51.

Der Untergang des Reiches Israel.

Neue Zustände und Lebensformen, die eine tiefere Entwicklung des Volksbewußtseyns zur Grundlage hätten, traten im Zehnstämmereich nicht hervor und das Princip erreichte für das allgemeine Bewußtseyn nicht diejenige Fortbildung, durch welche es gegen die letzte Katastrophe gesichert gewesen wäre. Dem Untergang dieses Reiches fehlt daher der Charakter des Großen und Bedeutenden und am wenigsten können wir in ihm die tragische Auflösung eines Kampfes von wesentlichen Principien erblicken. Kein innerer Kampf um große Interessen hat dieses Reich, weil es zu eng gewesen wäre für einen solchen Kampf, zersprengt und seinem Ende und der Auflösung entgegengeführt. Denn was die tragische Verklärung des Untergangs bildet, jene Versöhnung berechtigter Principien, die über dem Subject, das an ihrem Zwiespalt zerscheiterte, ihren ewigen Frieden schließen, das gerade fehlte hier. Im Tode Israels bedurfte es gar keiner Versöhnung des Geistes mit dem Gange der Geschichte, weil das Leben dieses Reiches kampflos erstarrte und den Gegensatz des höhern Bewußtseyns nicht in seiner innern Bewegung enthielt, sondern, wenn es ihn empfand, immer nur

als einen solchen empfand, der ihm von außen aufgedrängt wurde. Auch nicht einmal der Gegensatz gegen das assyrische Weltreich, durch welches der Volksexistenz ein Ende gemacht wurde, war in seiner tiefern Form aufgefaßt worden als ein Kampf allgemeiner Mächte, als Kampf, der auf Leben und Tod geführt würde und die Entscheidung geben sollte, welches die Oberhand haben solle: das heidnische Wesen oder das theokratische Princip; sondern nur die natürliche Volksexistenz galt als Preis des Kampfs. Das Reich war längst erstorben und durch die interesselosen Streitigkeiten der Dynastien aufgelöst, als es wirklich unterging.

Das religiöse Bewußtseyn, das ohnehin schon durch die bildliche Anschauung entnervt war, hatte vollends alle Energie verloren, seitdem der Naturdienst entschiedene Herrschaft erlangt hatte. Gewaltsame Maaßregeln, wie sie Jehu gebrauchte, konnten natürlich die Macht desselben nicht wirklich brechen, nachdem der prophetische Eifer vergeblich danach gerungen hatte. So blieb der Naturdienst und als Verehrung des Baal und der Astarte blühte er bis zum letzten Augenblick des Volkslebens [1]). Zur völligen Verdumpfung des Geistes führte aber diese Verirrung, da sie nicht an dem reineren Gedanken Jehova's einen spannenden Gegensatz besaß; mit dem Bilderdienst, der ja selbst natürliche Anschauung war, konnte vielmehr die Verehrung Baals in leichter Weise so weit zusammenwachsen, daß für das allgemeine Bewußtseyn der wesentliche Unterschied Jehova's und der natürlichen Substanz verschwand. So wurde Jehova als Baal angerufen [2]) und das ist der Mangel der Erkenntniß, welcher dem Reiche als die größte Schuld vorgeworfen wurde [3]). Im Gefolge des Baalsdienstes war die Auflösung der Familiensittlichkeit eingetreten und Hurerei und Ehebruch zerstörten diese Grundlage des Volkslebens, da der wollüstige Genuß Moment des Cultus war und das Volk mit Heiligenmägden opferte [4]). In diesem Stru-

[1]) Jes. 17, 8. 11. 27, 9. [2]) Hos. 2, 18. [3]) Ebend. 4, 6. [4]) Ebend. 4, 13. 14.

del des natürlichen Genusses verlor das Gesetz auch in den Rechtsverhältnissen der Gesellschaft seine Geltung; nothwendig ist diese Umkehrung des Rechts zwar mit dem Naturdienste nicht verbunden, denn wo dieser von Hause aus die Herrschaft besaß, konnten sich in seiner dumpfen Sphäre doch die Bestimmungen des Privatrechts, soweit es die Verhältnisse der Familie und ihren Besitz betrifft, bilden und erhalten. Wenn aber in einen bestimmt und scharf geordneten Lebenskreis ein fremdes Princip eindringt und Gewalt bekommt, dann gerathen die Rechtsbestimmungen ins Wanken und sie verlieren ihre Sicherheit, so gut wie das ganze Leben am innern Zwiespalt leidet. Recht und Gerechtigkeit werden in ihr Gegentheil verkehrt [1]), die Niedrigen und Armen werden gedrückt, sie sind eine Beute der Großen [2]), und die Richter verfälschen das Gericht [3]).

Mitten unter diesen Scenen der Gewalt, die den Staat in seinem Innersten tödtlich verletzte, trat unter Jerobeam II. ein Augenblick der Blüthe und Kraft ein, aber die Blüthe war nur scheinbar, da in ihr doch der Wurm der Zerstörung arbeitete; sie bestand nur darin, daß die Selbstständigkeit des Reichs nach außen wieder gesichert war, und, was am meisten ihre Vergänglichkeit begründete, sie war nicht durch die innere Kraft und Gesundheit des Reichs hervorgetrieben, sondern nur durch äußere politische Verhältnisse, an denen das Reich keinen Antheil hatte. Die Syrer, bis dahin der gefährlichste Feind der Nordstämme, mußten jetzt von diesen ablassen, seitdem vom Morgen her die Assyrische Macht sich ausbreitete und ihnen selbst die Gefahr des Untergangs drohte. Das unverdiente und zufällig gewonnene Glück wußte man daher auch nicht zu schätzen und zur Befestigung der innern Verhältnisse zu benutzen; es diente nur dazu, den Schaden des Reichs größer zu machen, da man sich in den Ausschweifungen des Luxus und in sorglosen Schwelgereien um ihn

---

[1]) Amos 6, 12. [2]) Ebend. 2, 6—8. [3]) Jes. 10, 1. 2.

nicht bekümmerte [1]). Der wichtigste Einfluß dieses Glücks bestand aber darin, daß es dem Selbstgefühl der Kraft, welches sich schon in der innern Verwirrung der Rechtsverhältnisse aussprach, neue Nahrung gab, die Erinnerung an die frühern Leiden und Verschuldungen erstickte und den Volksgeist in jenen bewußtlosen Taumel stürzte, in dem er ohne Gefühl der Reue unterging. Schon Amos klagt, daß alle Strafgerichte bei der Verstocktheit des Volks vergeblich seyen [2]) und Jesaias erfuhr es, wie der Schlag, den Israel durch Tiglatpilesar erlitt, es nur zu schrofferm Hochmuth statt zur Einkehr in sich selbst antrieb [3]). Der Gehalt, um den das Volk bis zuletzt, bis zum Fall Samaria's unter dem Könige Hoseas kämpfte, war nur es selbst nach der Seite seines natürlichen Daseyns; um dieß zu behaupten, hatte es schon vorher sich mit ängstlicher und eben so zweideutiger Politik bald mit Aegypten, bald mit Assyrien in Verträge eingelassen [4]), und weil es für kein tieferes Interesse als nur für sein natürliches Selbst kämpfte, so konnte es wohl mit dem verzweifelten Widerstande der Selbstsucht untergehen — Salmanassar mußte Samaria drei Jahre lang belagern, ehe er es einnahm — aber weder die Stimme des Gewissens noch die tröstende Aussicht auf den Sieg des Princips gab dem Untergange des Reichs eine andere Bedeutung als eben die, daß es untergehen müsse.

Die Prophetenvereine, die in der Zeit des Elias und Elisa blühten, hatten sich bis in die letzte Zeit des Zehnstämmereichs erhalten, denn nur im Gegensatz gegen sie konnte sich Amos darauf berufen, daß er nicht ein Prophetenkind sey [5]); aber sie übten keinen Einfluß auf die Gestalt des Allgemeinen aus. Und wahrscheinlich hatte sie das Loos von solchen Vereinigungen getroffen, daß sie zuletzt leblose Formen geworden waren und ihre ursprüngliche Kraft verloren. Wenn Hoseas, wie es wahrscheinlich ist, ein Israelit

---

[1]) Amos 5, 11. 6, 4—6. [2]) Ebend. 4, 6—11. [3]) Jes. 9, 8.
[4]) Hos. 7, 8. 11. 5, 13. 8, 9. 12, 2. [5]) Amos 7, 14

war, so zeugt er zwar für eine Reaction, die sich auch im Innern des Reichs noch äußerte; auch Jonas, der Sohn Amitthai's, gehörte von Geburt dem Reiche Israel an. Aber die Art, wie sich Hoseas zum ganzen Volke stellt, wie er es als vollständig abgefallen betrachtet, beweist zugleich, wie einsam das prophetische Bewußtseyn sich hier fühlte und wie es von den nothwendigen Bedingungen einer erfolgreichen Wirksamkeit verlassen war. In dem Judäer Amos mußte sogar der Gegensatz gegen das allgemeine Verderben von außen kommen. Die königliche Dynastie des Nordreiches erkannte Hoseas so gut wie Amos nicht als gesetzlich und als Erscheinung des göttlichen Wohlgefallens an und das zeigt noch mehr, wie locker das Band war, welches die israelitischen Propheten mit ihrem geschichtlichen Boden verknüpfte. Sie haben Könige sich gesetzt, sagt Jehova beim Hoseas [1]), und nicht von mir, Fürsten und nicht weiß ich es. Der Hauptinhalt der Weissagung des Hoseas und Amos ist daher der Gedanke, daß das Volk seine ganze ungesetzliche Existenz aufgeben und zum Hause David's zurückkehren werde [2]). Wenn sich dieser Gedanke auf eine wirkliche Anschauung des Volks stützte, so können es in der letzten Zeit nur Wenige gewesen seyn, die sich in Israel mit dieser Hoffnung trösteten.

Wichtiger als für seine eigenen Glieder wurde der Untergang des Reiches Israel für die andere Volkshälfte, welche noch geschichtliches Leben genug besaß, um das Princip des Gesetzes bis zu der Entwicklung fortzuführen, die es in seiner eigenthümlichen Sphäre erreichen konnte. War es schon ein peinigender Widerspruch für Juda, in der Kraft seines geschichtlichen Bewußtseyns sich als das eigentliche Volk zu wissen und doch nur ein Stamm zu seyn, und hatte es die Ergänzung seines Volksbewußtseyns immer noch an den abgefallenen Stämmen, so mußte dieser Widerspruch noch größere Gewalt bekommen, als jene Ergänzung zertrümmert

---

[1]) Hos. 8, 4. [2]) Ebend. 3, 5. Amos 9, 11.

war. Konnte Juda als die geistige Totalität des Staats nicht von dem Gedanken lassen, daß es **auch in der** Erscheinung **das Ganze des Volks seyn müsse**, so mußte es nun die erstorbene Reichshälfte als **ideales Object** in der Erinnerung zu unvergänglichem Leben erheben. Und so lebte das Reich Israel nicht in seinem Selbstbewußtseyn fort, in welches es sich aus dem Untergange geflüchtet hätte, sondern **im noch lebensfrischen gesetzlichen Bewußtseyn Juda's** und in diesem trug es wesentlich zur weitern Entwicklung und Gestaltung des Princips bei, während es in der letzten Zeit seines Bestehens bewiesen hatte, daß es durch eigne That nichts mehr für dasselbe thun könne.

§. 52.

Die Partheien des Reiches Juda.

Die großartige Fortentwicklung Juda's beruht zunächst auf der äußerst lebendigen Mannichfaltigkeit der Partheien, die sich in ihm bewegten. Ist der Reichthum an Partheien schon ein Beweis der Lebensfülle dieses Reiches, so zeugt es in gleichem Maaße für seine innere Kraft, daß es die Gegensätze, die sich im mannichfaltigsten Wechsel durchkreuzten, in sich umspannen und zu immer schärferer Ausbildung fortschreiten lassen konnte. Das Volksleben als Ganzes genommen ließ diesen Partheien so freien Raum, wo sie sich jede bis zum schärfsten Extrem steigern konnten, weil es in ihnen **die Momente seines allgemeinen Begriffs** besaß und diese in ihrer Trennung zu nichts Anderm als zu jener Ausbildung getrieben werden sollten, **wo sie jedes ihre besondre Gestalt zur Form des Allgemeinen erhoben und sich dadurch begeistet** haben würden, um sich zur lebendigen geistigen Einheit zusammenzuschließen. Denn das war der Trieb ihrer Spannung und gegenseitigen Bekämpfung und das war auch der Drang des Volkslebens, welches sie aus sich geboren hatte und sie in sich umschloß, daß sie sich zu einem Mittelpunkt des Lebens gestalteten, der über der in ihnen zerfallenen Substanz stände. Der Staat

fiel zwar am Ende dieser Kämpfe auseinander, weil die Partheien in der Erbitterung des Kampfs an ihrer Bestimmtheit festhielten, nur an sich in dem Mittelpunkt, der wirklich gewonnen wurde, Eins waren und diese Einheit nicht als solche setzen wollten. Aber unterging der Staat auch deshalb, weil die neue Lebensmitte, die er sich schuf, zugleich über seine Schranke hinausgriff und ihn als begränzte Erscheinung zersprengen mußte. Durch diese strenge Spannung der lebenvollsten Gestalten war der Untergang des Reiches Juda etwas ganz Anderes als der von Israel, er war der Geburtsschmerz einer höhern Lebensform und er war tragisch, weil er nothwendig war zur Selbsterhaltung des Allgemeinen und weil er als Untergang der beschränkten Sphäre der Hervorgang der reinen Allgemeinheit des Geistes war. Dafür war aber auch der Fall Juda's für es selbst noch mit Segen verbunden; weil es tapfer gerungen und im Kampfe viel gelitten hatte, wurde es von der Idee, deren Geburtsstätte es war, nicht sogleich verstoßen und weggeworfen. Es wurde noch erhalten — freilich auch deshalb, weil die Idee selbst noch bis zu ihrer innern Vollendung eines besondern geschichtlichen Trägers bedurfte, aber der Volksgeist hatte sich doch in seinen Leiden der Ehre, dieser Träger zu seyn, würdig gemacht.

Zunächst zieht unter den Partheiungen die Fortbildung des alten Gegensatzes von dem Naturdienst und gesetzlichen Bewußtseyn unsere Aufmerksamkeit auf sich [1]). Der Dienst des Baal und der Astarte erhielt

---

[1]) Als Gränzen der folgenden geschichtlichen Entwicklung steckt sich der Verfasser in diesem Abschnitt den Anfang des achten Jahrhunderts und die Zeit innerhalb des Exils. Mit welchem Rechte er diese Zeit als eigenthümliche Periode zusammenfasse, wird die Entwicklung selber zeigen. Das Exil kommt hier in Betracht als Abschluß der vorhergehenden Kämpfe; als Vorbereitung der folgenden Gestalt des religiösen Bewußtseyns wird es in dem letzten Abschnitt dieser Darstellung betrachtet werden. Es hat in sich selbst diesen Charakter des Abschlusses und der Vorbereitung.

sich auch in dieser Periode bis zum Exil hin. Manasse setzte ein Bild der Astarte in den Tempel [1]), schuf diesen also zu einem Heiligthum des Baal um. Noch Zephanja klagt zu Josia's Zeit über den Rest des Baal [2]). Zu großer Macht gelangte auch der Dienst des Moloch, zu größerer als er vorher besessen hatte. Ahas und Manasse opferten ihm Söhne ihres Hauses [3]). Es blieb auch hier die ältere Weise der Anschauung, daß die Götzendiener in den Mächten des Naturdienstes Erscheinungsformen Jehova's zu umfassen glaubten. Nur unter dieser Voraussetzung konnte Zephanja dem Volke vorwerfen, es schwöre bei Jehova und zugleich beim Moloch, und Jehova ausdrücklich versichern, solches habe er nie geboten und sey ihm auch nicht in den Sinn gekommen, daß man ihm Menschenopfer darbringen solle [4]).

Neben diesen älteren Formen des Götzendienstes waren auch mehrere neue aufgekommen. Von der Verehrung des Baal wird ein eigenthümlicher Sonnendienst unterschieden, mit welchem die Anbetung des Mondes verbunden war [5]). Der heilige Sonnenwagen war vor den Eingang des Tempels gestellt und Jehova wurde somit als die Macht der Sonne verehrt [6]). Ahas läßt nach dem Vorbild des Altars zu Damascus, der wahrscheinlich auch zum Sonnendienst gehörte, einen gleichen verfertigen und stellt ihn im Heiligthum des Tempels an die Stelle des gesetzlichen ehernen Altars, damit auf ihm alle Opfer dargebracht würden [7]). Dazu kam noch die Anbetung des Himmelsheeres, ihm errichtete Manasse in beiden Vorhöfen des Tempels Altäre [8]) und mit der Verehrung der planetarischen Mächte verband sich die des Thierkreises [9]). Gegen die Zeit des Exils hin wurde endlich die Sonne als die reine Macht des Lichtes

---

[1]) II. König. 21, 7. [2]) Zeph. 1, 4. [3]) II. König. 16, 3. 21, 6. [4]) Zeph. 1, 5. Jer. 7, 31. [5]) II. König. 23, 5. Der Mond wurde als Himmelskönigin verehrt. Jer. 7, 18. [6]) Ebend. V. 11. [7]) Ebend. 16, 10—15. [8]) Ebend. 21, 5. [9]) Ebend. 23, 5.

verehrt und wieder so, daß man in der Ausbreitung desselben die Offenbarung Jehova's anschaute; denn diejenigen, welche Ezechiel diesen Dienst betreiben sah, standen mit dem Angesicht dem Aufgang der Sonne zu gerichtet vor dem Tempel zwischen der Halle und dem Altar [1]).

Dieser spätere Naturdienst war von dem Baalsdienst, der von der Richterzeit an dem Gesetz gegenüber in dem Kreise der natürlichen Anschauung die Oberhand besaß, wesentlich verschieden und bezeichnete eine wichtige Umwandlung des Volksgeistes auch in seinen Verirrungen. Der Anschauung des Baal und der Astarte lag ursprünglich die der Sonne und des Mondes zu Grunde, sie war aber in den Hintergrund getreten, da in jenen Gottheiten der natürliche Ausgangspunkt zu einer höhern Bedeutung erhoben wurde, die schon der Uebergang zur Sphäre des Geistes ist und über ihr ursprüngliches Abbild hinübergreifen mußte. Denn in jenem göttlichen Paare wurde das allgemeine Leben des Universum, als der Geschlechtsproceß und als der Zusammenschluß der zeugenden und empfangenden Kraft angeschaut. Weil Mond und Sonne bei allem Parallelismus doch auseinandergehen und nur äußerlich durch die beständige Folge ihres Erscheinens verbunden sind, so genügte ihre Anschauung nicht für den Baalsdienst, der im Gegentheil eine lebendigere Einigung und Durchdringung des allgemeinen Gegensatzes suchte und sein Streben danach praktisch in der Wollust seines Cultus befriedigte. Jetzt aber heftete sich die Anschauung an das natürliche Abbild, Sonne und Mond und das himmlische Heer wurden Gegenstand der Verehrung und der Gräuel eines Genusses, der als Empfindung des Göttlichen gefeiert, seiner Natur nach doch nie die letzte Befriedigung gewährt und sich nur zu neuer Begierde entflammt, wurde in die ruhige Anschauung der himmlischen Bewegung verflüchtigt. Wenn der Baalsdienst eine größere Verirrung zu seyn scheint als die

[1]) Ezech. 8, 16.

Anschauung der himmlischen Mächte und man dieser eine unbefangene Unschuld zuzuschreiben geneigt ist, so liegt dem ein relatives Recht zu Grunde. Die reine Anschauung des Gestirndienstes ist noch nicht so tief in den Irrthum und in die Sünde verstrickt als die Gestalt eines so sehr von der Begierde entzündeten Geistes, der sich in die Ausschweifungen des Baalsdienstes stürzt. Die tiefere Verirrung des Geistes steht aber dennoch höher, denn sie ist dem Uebergang zur Wahrheit näher gestellt, da sie selbst als Verirrung ein kräftigeres Ringen des Geistes und ein lebhafteres Bedürfniß nach der wahrhaften Befriedigung verräth, während die noch weniger gesunkene Unschuld eben an diesem Weniger ein Hinderniß an der Hinkehr zur Wahrheit besitzt. Und so ist der Baalsdienst wirklich ein harter Kampf des Geistes, der sich selbst als die Idealität des allgemeinen natürlichen Gegensatzes erreichen und genießen will und er steht höher als der Gestirndienst, welcher den Geist in der unendlichen Ausbreitung der himmlischen Mächte verliert. So wären die Hebräer auf eine niedrigere Stufe des Naturdienstes gesunken, als sie sich zur theoretischen Anschauung des Himmels wandten. Aber hier müssen wir bedenken, daß es etwas ganz Anderes ist, wenn sich ein Volk von einer höhern Stufe der religiösen Verirrung zur einfacheren niedern umwendet, als wenn es unbefangen auf der letztern steht. Denn da ist es ein Zeichen, daß der Geist in dem schwerern Irrthum sich abgearbeitet hat, ohne die letzte Befriedigung zu finden und daß er vorbereitet ist, zur Lösung seiner Kämpfe einzugehen. Sein Rückfall in die unschuldigere Form des Irrthums thut nur auf dem Gebiet der Verirrung selbst, was bald in vollendeter Weise durch die Wahrheit geschehen soll, d. h. er räumt auf [1]). Die Ausschweifungen des Baalscultus ver-

---

[1]) Aehnlich ist es, wenn die griechische Kunstreligion durch das Eindringen des chaldäischen Gestirndienstes gestürzt wurde, ehe es vollends durch das christliche Princip geschah.

schwanden wenigstens bei der Parthei, die sich der Anbetung des himmlischen Heeres ergab.

Eigentlich war das Eindringen des Gestirndienstes nur ein Wiedererwachen der Anschauung, der die Erzväter des Volks vor dem Aufgang der Offenbarung dienten und die auch später noch mächtig war, bis sie während der Richterperiode dem Baalsdienst das Feld räumen mußte. Erneuerte Kraft erhielt sie für die Hebräer, als im Anfang des achten Jahrhunderts die Verbindung mit ihrer chaldäischen Heimath wieder angeknüpft war. Daß aber die Berührung mit Chaldäa die alte Anschauung wieder belebte, erhellt daraus, daß Beobachtung und Deutung der himmlischen Zeichen mit der neuen Gestalt des Naturdienstes verbunden war. Schon Jesaias klagt, daß das Land voll ist von Zeichendeutern und von morgenländischem Wesen [1]) und ehe Ahas in der Noth die Assyrer zur Hilfe rufen konnte, mußte bereits längst die Verbindung des Volks mit Oberasien gebahnt seyn, so daß religiöse Anschauungen leicht von hier nach Canaan kommen konnten.

Daß der Götzendienst der Hebräer mit der gesammten Entwicklung des gesetzlichen Bewußtseyns immer im genauesten Zusammenhange gestanden habe und gewöhnlich auf dem Gebiete der natürlichen Anschauung das Abbild von dem gewesen sey, was der reine gesetzliche Geist in geistiger Form zu schaffen suchte, beweist sich am schlagendsten darin, wie der Dienst des Thammus, d. h. des Adonis, in der letzten Zeit des Reiches Juda in Aufnahme kam. Ezechiel sieht im Gesichte, wie Weiber vor dem Tempel sitzen und den Adonis beweinen [2]). Das Volk war als Ganzes auch nach seinen entgegengesetzten Richtungen in derselben Bewegung begriffen und wenn diese in der äußern Erscheinung auseinandergingen, im Grunde hatten sie doch dasselbe Ziel. So entsprach die Rückkehr zum Gestirndienst dem Triebe, mit welchem der gesetzliche Geist in dieser Zeit mehr als vorher seiner reinen

---

[1]) Jes. 2, 6. Micha 5, 11. [2]) Ezech. 8, 14.

und umfassenden Darstellung entgegenstrebte und so gab die Anschauung des Adonis der götzendienerischen Parthei des Volks im natürlichen Abbilde denselben Inhalt, welchen die prophetische Anschauung in der höchsten Gestalt des Messias besaß. Der Abfall des Volks zum Adonisdienst ist aus dem innersten Bedürfniß des religiösen Geistes zu erklären. Das gesetzliche Bewußtseyn zumal, für welches das Endliche mit seinen Leiden das schlechthin Andere gegen die Sphäre des Göttlichen ist, mußte danach ringen, diesen Gegensatz zu versöhnen und als Einheit anzuschauen. Der Adonisdienst ist nun die höchste Form, in welcher die Naturreligion diese Versöhnung gefeiert hat. Adonis ist das Göttliche, wie es in die Leiden der Endlichkeit eingeht, stirbt und in dem Tode sich selbst erhält und aufersteht. Der natürliche Ausgangspunkt dieser Anschauung war das wechselnde Leben der Sonne, welche in ihrem jährlichen Lauf den Gegensatz des Wachsthums und des Abnehmens ihrer Kraft erfährt und sich in diesem Gegensatz erhält. In dem Grade wie im Adonis ist aber in keiner Gestalt der Naturreligion der natürliche Ausgangspunkt vor der Macht der Idee zurückgetreten und das Göttliche aus seiner Substanzialität in die Schranke der menschlichen Erscheinung und Subjectivität eingegangen. Adonis ist nicht das Göttliche, wie es an sich in seiner Erhabenheit über das Endliche festgehalten wird, sondern Mensch in vollem Maaße, aber Mensch in jener Allgemeinheit, welche das gesammte Wesen des Geistes in sich umfaßt und den wesentlichen Unterschied des Göttlichen und des Endlichen aufgelöst hat. Er ist die höchste Ahndung des Zukünftigen, der da kommen sollte, welche die Naturreligion erreicht hat und in seiner Anschauung erlebte der Geist sein allgemeines Loos, daß er durch Leiden und Todesgrauen hindurchgehen müsse, aber empfing er auch den Trost, daß der Schrecken, der ihm die Vernichtung drohte, überwunden sey. Fassen wir den Adonisdienst in seinem geschichtlichen Zusammenhange als das äußerste Glied in der Kette der orientalischen Naturreligion und

besonders in seinem Verhältnisse zu seiner nächsten Voraussetzung, zum Baalsdienst, so können wir ihn mit seinen Klagen über den Tod als die Empfindung der Endlichkeit und Nichtigkeit des natürlichen Genusses betrachten und somit als die Reue des Geistes, der sich in diesem Genuß verloren und erstorben sieht. In den Umkreis der Naturreligon fiel aber der Adonisdienst dadurch wieder zurück, daß die Klage und der Jammer um den Tod des Geistes, wenn dieser sich als den ewig lebenden offenbart und Adonis aufersteht, sich wieder in den Sinnentaumel des natürlichen Genusses zurückstürzt. Dennoch war der Augenblick der zerreißenden Klage von großer Bedeutung und wenn der Götzendienst der Hebräer die Sehnsucht nach der Auflösung des gesetzlichen Gegensatzes in der Anschauung des Adonis befriedigte, so legte er in der Klage um den Todten die natürlichen Ausschweifungen ab, in die er den Geist verstrickt hatte, und that er Buße.

Merkwürdig ist es, daß sich im Naturdienst der Hebräer auch die Erscheinung wiederholt, die ihnen in ihrer ganzen geschichtlichen Bewegung eigen ist, daß die Einheit im Gegensatz zerfällt. Ganz in derselben Weise, wie sich in dieser Periode der Gegensatz des gesetzlichen Bewußtseyns und der natürlichen Anschauung zur reinsten Schärfe steigert, wiederholt sich die Vereinfachung des Gegensatzes im Naturdienste selber. Während die Einen das Leiden des Geistes, der durch die Endlichkeit und ihre Schmerzen hindurchgehen müsse, beweinten, schauten die Andern das Göttliche in seiner erhabenen Ferne an, wie es im Lichtreich des Himmels als das himmlische Heer und als Sonne und Mond abgesondert von der weltlichen Unreinheit sich bewegt.

Die Parthei, welche gegen den Götzendienst das Gesetz geltend machte, hatte nicht immer dieselbe Kraft. Es gab Zeiten, in welchen sie sehr in den Hintergrund zurückgedrängt stehen mußte, wenn nämlich der Naturdienst überhand genommen und von einem Könige zur Herrschaft gebracht war. In diesem Falle geschah es, daß das gesetzliche

Bewußtseyn dann um so stärker wieder hervorbrach. Die Kraft der Reaction stand in dem gleichen Verhältnisse zu der Macht des Gegensatzes, den sie bekämpfte, und die reformirende Thätigkeit mußte sich um so mehr anstrengen, je größern Raum die Gräuel des Götzendienstes vorher eingenommen hatten. Ausging diese gesetzliche Reformation von Königen, welche in ihrer frommen Gesinnung durch Propheten bestärkt mit der Priesterschaft und dem Cultus des Tempels in einiger Uebereinstimmung lebten. Schon allein die Möglichkeit dieser reformatorischen Versuche beweist, daß das Bewußtseyn von den Forderungen des Gesetzes auch bei der ausgebreitetsten Herrschaft des Götzendienstes nicht ganz unterging. Wir müssen der Tempelverfassung wenigstens den Einfluß zuschreiben, daß die Erinnerung an das Gesetz sich erhielt. Freilich in dem Augenblicke, wenn der Götzendienst mit frischer Gewalt sich Bahn brach und die Herrschaft zueignete, mochte die Priesterschaft nicht eine feste Opposition behaupten und ganz dürfen wir sie nicht einmal außerhalb der Bewegung des Volksgeistes stellen, da der Trieb, sobald er sich dem Naturdienst zuwandte, ein allgemeiner war, das Ganze gefangen nahm und mit sich fortriß, weil er in allen Gemüthern seine Wurzeln hatte. Die Priesterschaft war daher gewiß großentheils auch von diesen Schwankungen des allgemeinen Geistes ergriffen und theils war sie auch der despotischen Willkühr der Könige hingegeben. So that der Hohepriester Uria ganz so wie ihm Ahas vorgeschrieben hatte, als dieser ihm das Abbild des Altars von Damascus schickte, damit er danach einen gleichen verfertige und an die Stelle des gesetzlichen Altars setze. Und der fremde Altar, wahrscheinlich ein Altar des Sonnengottes, konnte doch nicht so äußerlich für sich betrachtet werden, so daß seine Beziehung auf die natürliche Anschauung übersehen wäre; der Priester war also selbst dazu behülflich, die Verehrung einer fremden Gottheit im Tempel einzurichten. Ferner: als Josias bei seiner Reinigung des Cultus die Priester wieder zum gesetzlichen Dienst vereinigte, ließ er auch die Priester kom-

men, die auf den Höhen geopfert hatten, und entzog ihnen, weil sie unrein seyen, das Recht der priesterlichen Geschäfte und ließ ihnen nur den Genuß der heiligen Abgaben [1]). Die Höhen aber waren der Sitz des Götzendienstes und wenn sich auf ihnen die Priester zur Leitung des Cultus hergaben, so waren sie lebendige Theilnehmer an jenen Bewegungen des religiösen Bewußtseyns. Möglich gemacht wurde es den Priestern auch unter der Voraussetzung eines reinern Bewußtseyns, sich dem ungesetzlichen Cultus anzuschließen, weil auch die natürliche Anschauung sich nicht ganz vom Tempel und vom Gedanken Jehova's lossagen wollte und auch die Höhen Jehova geweiht waren. Nur einmal geschah es, daß der Götzendienst in bewußten und absichtlichen Gegensatz zum Tempelcultus trat, nämlich gegen das Ende der Regierung des Ahas. Dieser König schloß den Tempel völlig [2]). Wahrscheinlich wurde er zu einem so gewaltsamen Schritt dadurch bewogen, daß sich schon die Keime der Reaction regten, welche sogleich beim Regierungsantritt seines Nachfolgers mächtig hervortrat und das Gesetz wieder zur Anerkennung brachte. Ahas hatte noch die Gewalt in Händen, welche die Umwendung zum Bessern immer bedurfte, und er konnte sie noch dazu benutzen, um seine Auffassung des Göttlichen aufrecht zu erhalten. Die eigentliche Umwendung zum Naturdienste, wenn einmal wieder das Gesetz zur Herrschaft gelangt war, geschah dagegen meist unmerklich, langsam und hatte eine Menge Anknüpfungspunkte, um das ganze Volk in ihre Bewegung hineinzuziehen. Wenn nun die natürliche Anschauung von Zeit zu Zeit sich des Volks in so großem Umkreise bemächtigt hatte, so genügte für die Reaction, welche im Interesse des Gesetzes geschah, nur die Erinnerung des Bessern, ihr Conflict mit dem Gegensatz und die Entscheidung des Königs für ihre Sache, um hervorzubrechen. Sie trat dann plötzlich auf und in der Form des Eifers, der sich zu-

---

[1]) II. König. 23, 8. 9. [2]) II. Chron. 28, 24.

gleich zerstörend gegen die äußern Zeichen des Götzendienstes richtete.

So wirkte zuerst in dieser Periode Hiskias. Er that die Höhen ab [1]), öffnete den Tempel wieder, den sein Vater geschlossen hatte, ließ ihn durch die Leviten uud Priester reinigen und verband sich mit dem Volke zu einem feierlichen Gottesdienste, um durch Sündopfer die Schuld zu tilgen, welche die Gemeinde durch ihren Abfall auf sich geladen hatte. Da Hiskias kurz vor der Zeit des Passafestes zur Regierung gekommen war, die Reinigung des Tempels nicht vor der Festzeit vollendet werden konnte und das Volk, so wie ein großer Theil der Priesterschaft, der dem Götzendienst sich ergeben hatte, noch befleckt war, so wurde für die ganze Gemeinde das Recht benutzt, welches das Gesetz jedem, der zur Festzeit gerade in Unreinheit gefallen ist, einräumt, daß dann das Passamahl am entsprechenden Tage des folgenden Monats genossen werden darf [2]). Als sich die Priester von der heidnischen Unreinheit befreit und geheiligt hatten und das Volk zusammengekommen war, ward das Passa gehalten und zwar so, „wie es seit Salomo's Zeiten zu Jerusalem nicht erlebt war" [3]). Wenn die historischen Berichte diese Feier wie die ähnliche des Josias als so bedeutsam und als etwas seit undenklichen Zeiten nicht Vorgekommenes betrachten, so lag das in der Natur der Sache, weil die Erneuerung der Feier wegen des Contrastes, welchen die vorhergehende Zeit des Abfalls dazu bildete, für die geschichtliche Erinnerung eine noch höhere Bedeutung er-

---

[1]) II. König. 18, 4. Hierauf bezieht es sich, wenn die Assyrischen Abgesandten (ebend. V. 22.) dem Volke zureden, es solle nicht auf seinen Gott vertrauen, denn dessen Höhen und Altäre habe Hiskias abgethan und befohlen, nur vor dem Altar zu Jerusalem solle es anbeten.

[2]) Num. 9, 10. 11.

[3]) II. Chron. 30, 26. Aehnlich sagt der Chronist von Josia's Passafeier 35, 18.: Es war kein Passa gehalten wie das, von der Zeit Samuel's an. Dieselbe Bemerkung: II. König. 23, 22.

hielt. Aber nicht nur der Schein des Contrastes war es, was diese Erneuerung so sehr hervorhob, daß weiter zurück noch über die nähere Vergangenheit hinaus nichts ihnen Gleiches zu finden zu seyn schien. Sondern es lag dieser Ansicht auch etwas Wahres zu Grunde, und wenn wir selbst in David's Zeit noch Elemente antrafen, welche der Einheit des Heiligthums widerstrebten, so konnte sogar mit vollem Rechte gesagt werden, in der ganzen Geschichte des Volks seit Mose's Zeit sey nicht eine ähnliche Festfeier vorgekommen. Denn immer noch hatte bisher die Neigung des Volks zu den Höhen die wirkliche Gemeinsamkeit der heiligen Handlungen beschränkt und im Kampf des Abfalls und des gesetzlichen Bewußtseyns konnte das letztere erst nach einem oft wiederholten Wechsel des Sieges und der Niederlage so weit gestärkt werden, bis es endlich fähig war, alle einzelnen Bestimmungen des Gesetzes sich anzueignen. Erst von einem so erstarkten Standpunkte aus konnte auch ernstliche Gewalt gegen die Privatheiligthümer angewendet werden und der Schritt zu einer äußerlichen Darstellung der Einheit der Gemeinde in den Festversammlungen geschehen. Und wenn der Schritt gethan war, so mußte er freilich als eine wichtige Epoche im Leben der Gemeinde in der Erinnerung bleiben [1]).

Das Schwanken und Ringen der Volksgesinnung zwischen Götzen- und Jehovadienst spricht sich im Großen darin aus, daß auf einen solchen reformirenden König ein andrer immer folgte oder mehrere, welche den Götzendienst zu einem

[1]) Gegen die Behauptung der Kritik, daß die Passafeier auch insofern etwas Neues sey, als sie jetzt erst frühestens unter Hiskias entstanden und eingeführt sey (von Bohlen: die Genesis, Einl. S. CXLI.) spricht der Umstand, daß die Restauration des Cultus unter Hiskias nicht von der Priesterschaft ausging, sondern vom König und dessen eignen Antrieb zur Voraussetzung hatte. Für sein Bewußtseyn mußte also die gesetzliche Bestimmung vom Passa etwas Positives und längst Bestehendes seyn.

Ansehn brachten, wie er es vorher noch nicht besessen hatte. So traten nach dem Tode des Hiskias Manasse und Amon auf Seiten des Götzendienstes. Nach ihnen hatte deshalb der reformirende Josias sehr viel zu thun, und diesem folgte wieder eine Zeit, welche alle Fesseln des gesetzlichen Bewußtseyns löste und den Götzendienst zur Herrschaft zurückkehren ließ.

Josias — seine Reformation haben wir noch genauer zu betrachten, da sie mit einem Umstand verflochten ist, den die Kritik unter die stärksten Zeugnisse für den späten Ursprung des Gesetzes rechnet — Josias hatte schon im zwölften Jahre seiner Regierung entscheidende Schritte zur Reinigung des Cultus gethan [1]) und den Tempel, der während der vorhergehenden Herrschaft des Götzendienstes theils verfallen, theils für die Zwecke des fremden Dienstes entstellt war, ließ er ausbessern. Einmal, im achtzehnten Jahre seiner Regierung schickte er Saphan seinen Schreiber nach dem Tempel, damit in dessen Gegenwart das Geld aus dem Kasten genommen würde, in welchen die freiwilligen Beiträge des Volks zur Ausbesserung des Heiligthums gelegt wurden. Da meldete dem Saphan Hilkia der Hohepriester: ich habe das Gesetzbuch gefunden im Hause des Herrn [2]). Saphan brachte es dem Könige und las es diesem vor. Als aber Josias die Worte des Buchs hörte, zerriß er in der Angst seine Kleider und er gebot dem Hohenpriester, den Herrn zu befragen um die Worte des gefundenen Buches. Denn ein großer Grimm Jehova's sey über allen entbrannt, darum, daß die Väter diesen Worten nicht gehorcht hätten.

Hier, sagen nun die Kritiker, beweise es sich ja deutlich, daß jetzt erst eine Gesetzsammlung bekannt gemacht wurde und von der Priesterschaft des Tempels ausging. Uneins sind sie nur in der Bestimmung der Bestandtheile des Pentateuches, welche jene erste Sammlung bildeten. Die gewöhnliche Annahme, daß das Deuteronomium dieses erste

[1]) II. Chron. 34, 3. [2]) II. König. 22, 8.

Gesetzbuch gebildet habe [1]), stützt sich auf die Flüche, über welche Josias in so große Furcht gerieth. Auch die Prophetin Hulda, an welche sich die Botschaft des Königs, an deren Spitze Hilkia stand, richtete, spreche nur von diesen Drohungen und sage: Jehova werde Unglück über Jerusalem bringen und so alle Worte des Gesetzes erfüllen. Allein das ist schon ein Fehlschluß; denn es brauchten gar nicht erst jene bestimmten Drohungen, die Deut. 27. 28. ausgesprochen sind, den König zu beunruhigen, da das ganze Gesetz überhaupt flucht und in jedem einzelnen Gebot eine Drohung gegen seine Uebertreter ist. Daher ist auch den meisten einzelnen Bestimmungen der Schluß angefügt, daß das Gegentheil ein Greuel vor Jehova sey oder daß jeder, wer dagegen handelt, ausgerottet werden soll.

Es kommt in dieser Sache alles darauf an, den Grund der Bestürzung des Königs richtig zu bestimmen. Im Anfange, als die Angriffe gegen das Alter des Gesetzbuches ernsthaft wurden und sich namentlich auf diese Begebenheit zur Zeit des Josias stützten, behaupteten die Apologeten, nicht ein Gesetzbuch überhaupt, auch nicht nur irgend ein Exemplar des Pentateuches sey aufgefunden, sondern wahrscheinlich das Autographon Mose's. Diese Vermuthung ist aber schon vollständig zurückgewiesen, indem man bemerkt hat [2]), daß der König dann nicht über den Inhalt, über die Worte des Buches hätte in Angst gerathen, sondern nur ein antiquarisches Interesse an den alterthümlichen Schriftzügen und dergl. beweisen müssen. Auch brauchte er sich dann das Buch nicht vorlesen zu lassen, sondern nur zu besehen. Gegen die frühere Behauptung der Kritiker, die Worte des Hilkias: ich habe e i n B u c h d e s G e s e t z e s gefunden, wiesen nur auf ein neues bis dahin unbekanntes Buch hin, beriefen sich zwar die Apologeten ganz richtig auf die Gram-

---

[1]) De Wette, Beiträge zur Einleitung in das A. T. I. 176. Von Bohlen, die Genesis, Einl. S. CLXI.

[2]) De Wette, Beiträge I. 169.

matik, daß die Worte: סֵפֶר הַתּוֹרָה auf ein bestimmtes Buch zeigen, auf das Gesetzbuch. Aber das Buch, welches das Gesetz enthält ist nicht ein bestimmtes Exemplar unter den Gesetzbüchern, sondern ein bestimmtes Buch unter den Büchern überhaupt. Auch bei dieser Fassung der Worte fällt die Behauptung, der König habe dieses Gesetzbuch noch nicht gekannt und Hilkia bringe die aufgefundene Schrift als ein bis dahin unbekanntes Buch [1]). Denn sagt der Hohepriester, er habe das Gesetzbuch gefunden, so konnte er so nur sprechen, wenn er von der Voraussetzung ausging, daß längst vorher dieses bestimmte Buch existirt habe und daß es jedermann bei der bloßen Erwähnung bekannt sey. Auch erschrickt Josias nicht darüber, daß ein Gesetzbuch gefunden ist und daß es nun überhaupt ein solches gibt, sondern das frühere geschichtliche Daseyn eines solches Buches setzt er einfach voraus und getroffen wie von etwas Neuem wird er nur durch die von ihm noch nicht gehörten authentischen Worte des Buchs. Durch seine Abgesandten läßt er die Prophetin Hulda auch nicht fragen, was man von einem solchem Buche zu halten habe, ob es den göttlichen Willen enthalte und anzuerkennen sey. Das ist ihm vielmehr gewiß und er läßt nur fragen über die Worte des Buchs, in denen sich der Grimm Jehova's ausspricht, nämlich wie und wann sie in Erfüllung gehen würden und ob die Erfüllung sogleich über das verschuldete Volk hereinbrechen würde; und auf diese Frage antwortet auch nur die Prophetin [2]). Sie sagt nicht: ihr müßt das Buch anerkennen, es enthält wirklich den göttlichen Willen, sondern sie sagt nur, Josias würde nicht mehr selbst das Unheil erleben, welches der Herr über Jerusalem bringen werde. Von allen Seiten also, die hier in Betracht kommen, und durch das Verhalten aller betheiligten Personen wird die Präexistenz des Gesetzbuchs vorausgesetzt und gesichert. Um ein Werk des frommen

---

[1]) De Wette a. a. O. S. 171. Von Bohlen a. a. O. p. CLXII.
[2]) 2. König. 22, 15—20.

Betrugs, um eine untergeschobene Arbeit handelt es sich hier nicht. Es wurde ein Exemplar des Gesetzbuches im Tempel gefunden, insofern es früher mehrfach verbreitet war und es auch jetzt noch anderwärts im Verborgenen noch Abschriften geben mochte. Das Gesetzbuch wird gefunden, insofern man auf den wesentlichen Inhalt des Buches, durch den es sich von andern unterschied, die Aufmerksamkeit richtete. Gefunden aber ward das Buch, weil es vorher lange Zeit unbekannt gewesen war und die Form des Tempeldienstes sich in der Weise der Ueberlieferung erhalten hatte. Die Frage, wie es geschehen konnte, daß man das Gesetzbuch erst durch einen zufälligen Fund wieder erhielt und daß es vorher während einiger Zeit überhaupt fehlen konnte, beantwortet sich von selbst aus den Verhältnissen, die der Regierung des Josias vorangegangen waren. Manasse und Amon hatten dem Götzendienst ein Uebergewicht über das gesetzliche Bewußtseyn gegeben, wie er es vorher nie besessen hatte. Der Tempel und seine Vorhöfe wurden angefüllt mit Götzenbildern und mit Altären, die den Götzen geweiht waren. Auch die Höhen im ganzen Lande waren wieder zu neuem Ansehen gebracht, zum Naturdienste eingerichtet und viele Priester, die sich durch diesen Dienst verunreinigt hatten, mußte Josias von den heiligen Geschäften des Tempels absondern. Noch dazu hatte Manasse die Herrschaft des Götzendienstes auf gewaltsame Weise gegen eine widerstrebende Parthei durchgesetzt und „sehr viel unschuldiges Blut vergossen, bis daß Jerusalem von einem Ende zum andern davon voll ward [1]." In diesen Zeiten des Abfalls konnte das schriftliche Gesetz wohl „unter die Bank geschoben" werden und von Frommgesinnten werden auch Abschriften des Gesetzes versteckt worden seyn, so daß sie nachher nur durch Zufall wieder aufgefunden werden konnten.

Als nun Josias durch die eigenen Worte des Gesetzes

---

[1]) II. König 21, 16.

erschüttert und in seinen bessern Bestrebungen bestärkt ward, vertilgte er alle Spuren des Götzendienstes aus dem Tempel und dem Lande und schloß von neuem den Bund vor dem Herrn und alles Volk trat in den Bund. Wie der Götzendienst, wenn er einmal die Oberhand erhielt, das gesammte Volksbewußtseyn durchdrang und sich der allgemeinen Gesinnung bemächtigte, so sah sich auch das ganze Volk, wenn die Bewegung zum Bessern Kraft erhielt, in einen allgemeinen Gegensatz zu seiner Bestimmung gesetzt und es empfand dann das Bedürfniß, den Bund, aus dem es herausgetreten sey, zu erneuern.

Die Gesinnung, aus welcher jene Reformationsversuche der Könige hervorgingen, war eine solche, für die das Gesetz noch nicht zu einer starren äußerlichen Form geworden war. Auch sind diese Reinigungen des Cultus nicht als fanatischer Eifer zu betrachten, der sich gegen höhere Formen des Geistes gerichtet und ihnen gegenüber eine niedere Stufe des gesetzlichen Bewußtseyns mit Gewalt durchgesetzt hätte. Sondern Gewalt fand nur statt gegen die Macht des Götzendienstes und da dieser nach der Anschauung des Gesetzes kein Recht besaß, so war die Bekämpfung des heidnischen Elements für das Volksleben nothwendig und ein Beweis, daß es sich in freier und bewußter Weise seiner gesetzlichen Aufgabe zugewandt habe. Und was die Auffassung des Gesetzes näher betrifft, so war es für die reformirenden Könige noch das Gefäß und die Erscheinung ihres innern lebendigen Gefühls und noch nicht zu einer seelenlosen Form erstarrt. Es ist daher gewiß historisch ganz richtig, wenn es von Josias heißt, er habe sich mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit allen Kräften zu Jehova gewandt [1]). Diese Liebe und Neigung zum Gesetz ist um so mehr anzunehmen, da ohne sie die umfassende Kraft, mit welcher sich jene Könige dem Götzendienst entgegenstellten, unerklärlich wäre. Auch im Volke haben wir

[1]) II. König. 23, 24.

eine ähnliche Auffassung des Gesetzes, wenigstens für den Augenblick der Reformation selber vorauszusetzen. Daß es mit Reue auf seine götzendienerischen Verirrungen zurückblickte und sich als ein solches betrachtete, welches erst in den Bund mit Jehova wieder eintreten müsse, ist nur aus einem lebendigen Verhältniß zum Gesetz erklärlich.

Es ist uns nun möglich, auf der gewonnenen geschichtlichen Grundlage den Vorwurf zu berichtigen, den man öfters der Priesterschaft des Tempels gemacht hat, daß sie in hierarchischem Streben für ihre eigenen Interessen gehandelt habe, wenn sie den Götzendienst bekämpfte. Die Vorstellung [1]), daß der Hauptzweck der Hierarchie die unumschränkte Herrschaft einer Kaste sey, daß für diesen Zweck die Religion ein beliebig gewähltes Mittel sey und daß in diesem Sinne die Priesterschaft des Tempels ihr künstliches System in der Zeit des Josias vollendet habe, bedarf nicht erst einer besondern Widerlegung, da sie in der neuern allgemeinen Geschichtsbetrachtung längst ihre Stimme verloren hat. Der Charakter des Hierarchischen kann nur einem Institut beigelegt werden, welches nach verständiger Berechnung sich als Selbstzweck im Gegensatz gegen eine höhere Form des Geistes durchführt oder die Bewegung zu einer solchen höhern Stufe für immer zu hindern und zu fesseln sucht. Wie aber der Götzendienst, gegen welchen die Priesterschaft des Tempels einen Damm bildete, ein freierer Standpunkt des Geistes gewesen sey, das zu zeigen möchte wenigstens der verständigen Kritik unmöglich seyn. Behauptet ist es zwar [2]), daß namentlich das Zehnstämmereich im Gegensatz zu seinen eifernden Propheten und zu den Ansprüchen der Priesterschaft von Juda das Reich der beweglicheren Geistes- und Glaubensfreiheit gewesen sey. Aber um das Unbegründete dieser Behauptung einzusehen, brau-

---

[1]) Wie sie Gramberg seinem Werke zu Grunde gelegt hat: Kritische Geschichte der Religionsideen des A. T. I., S. 1—3.

[2]) von Leo, Vorlesungen über die Geschichte des Jüdischen Staates, fünfzehnte Vorlesung.

chen wir uns nur zu erinnern, wie der Abfall der zehn Stämme, weit entfernt davon, ein Act höherer Freiheit zu seyn, nur eine That des befangenen natürlichen Bewußtseyns war. Daher kam es ja auch, daß es dem Reiche Israel gerade am meisten an geistiger Beweglichkeit fehlte und seine bürgerlichen Unruhen keinen wesentlichen Gehalt zum Hintergrund hatten. Dennoch liegt jener Vorstellung etwas Wahres zu Grunde und es kommt nur darauf an, es richtig zu bestimmen und in sein gehöriges Verhältniß zur Entwickelung des allgemeinen Volksgeistes zu setzen. Der Naturdienst des Volkes war nicht nur in abstracter Weise Abfall zu einer niedrigeren Stufe des Geistes, sondern in seiner letzten Wurzel war er in dem unbefriedigten Gefühl, welches mit dem gesetzlichen Bewußtsein sich verband, begründet und so war er das Streben des Geistes, den gesetzlichen Gegensatz aufzulösen, die Einheit zu genießen und das Göttliche in der Gegenwart für die Anschauung zu besitzen. Dieser Drang befriedigte aber nur der Naturdienst in einer Weise, welche zugleich ein Verrath war an dem höheren Princip des Gesetzes, an der Idealität des Geistes, und diesen in die Fesseln des natürlichen Bewußtseyns kettete. Nach dieser Seite war der gesetzliche Geist, der an der Priesterschaft seinen Träger hatte, gegen den Naturdienst durchaus berechtigt, er durfte und mußte in der natürlichen Anschauung seinen nächsten und furchtbarsten Feind niederschlagen. Dieß that er freilich so, daß er den Feind äußerlich vernichtete, den Naturdienst in seiner äußern Existenz bis auf die letzten sichtbaren Spuren zerstörte, aber er konnte nicht anders, weil er in seiner gesetzlichen Form den höhern Drang des Geistes noch nicht befriedigt hatte. Durch gewaltsame Zerstörung konnte er sich nur helfen, die Gegensätze mußten sich so äußerlich vernichtend gegenüber stehen, weil auch der natürlichen Anschauung nicht alle Berechtigung fehlte und das gesetzliche Bewußtseyn sich noch nicht in versöhnender Weise mit dem Gegensatz ausgeglichen und

dessen wahren Kern in sich aufgenommen hatte. Wenn aber auch beide feindlichen Seiten als berechtigt anerkannt werden, so überwog dennoch die Berechtigung des gesetzlichen Bewußtseyns, denn von ihm, von seiner innersten Mitte aus mußte die geschichtliche Bewegung zum höheren Standpunkt ausgehen, wenn sie gründlich und erschöpfend seyn sollte. So bewahrte die Priesterschaft mit ihren Anstrengungen für die Reinheit des gesetzlichen Bewußtseyns die Stätte, auf welcher die unbefleckte Erzeugung der höhern Gestalt des Geistes geschehen sollte.

Es war aber nicht einmal die Priesterschaft des Tempels allein, welche im Reich Juda die Läuterung des Cultus bewirkte und jenen vermeintlichen Sieg des hierarchischen Systems unter Josias erkämpfte. Wollte man überhaupt einen einseitigen Ausgangspunkt jener Reformationen festhalten, so ist es vielmehr nur der Wille des Königs gewesen. In der That aber war es eigentlich die Bewegung des gesammten Volksgeistes, durch welche jedesmal das Gesetz zum Siege geführt wurde und weil es durch gemeinsame Bewegung des allgemeinen Bewußtseyns geschah, so waren in sie der König, das ganze Volk und die Priesterschaft verflochten. Die Entschiedenheit des Königs gab nur der Richtung, zu der sich das Ganze innerlich bestimmt hatte, den Ausschlag und die Kraft sie durchzusetzen.

Wenn es endlich zum Wesen der Hierarchie gehört, daß von ihr das Moment der menschlichen Herrschaft nicht als berechtigt anerkannt wird und sie selbst sich dennoch unmittelbar weltliche Herrschaft anmaaßt, so hat sich uns nun das Gegentheil davon ergeben. Der König ist es, der für das Gesetz durch die Priesterschaft handelte, er gab ihr die Macht in die Hände, damit sie die religiöse Aufgabe des Volks vollenden helfe, und freier Wille von seiner Seite war es also, wenn er sie als die Vermittlerin zwischen ihm und dem Volke und zwischen Jehova anerkannte. Die menschliche Herrschaft des Königs und die vermittelnde Thä-

tigkeit der Priesterschaft waren durch die Einheit der Gesinnung befreundet und das Ganze bewegte sich in der Vorstellung der Theokratie.

Es dauerte aber nur Augenblicke, wenn sich Volk, König und Priesterschaft zu dieser Einheit des theokratischen Eifers verbanden. Selbst in der Regierungszeit eines Hiskias oder Josias nach ihren Bemühungen um die Reinheit des Cultus können wir die Einigkeit des gesetzlichen Bewußtseyns nie als ruhig und unerschüttert betrachten. Dagegen spricht schon die Auflösung aller bisherigen Verhältnisse unter den je folgenden Königen. Das muß immer in den vorhergehenden Zuständen seinen Grund gehabt haben und die Elemente des Volkslebens müssen bald nach jenen begeisterten Augenblicken der neuen Bundesschließung in Streit gerathen seyn, wenn mit den Nachfolgern der bessern Könige wieder der Götzendienst zur Herrschaft kam. Vollständig und für immer konnte aber auch nicht der natürliche Wille und das Bewußtseyn des Volks im Gesetze bestehen, wenigstens mußte der Kampf der entgegengesetzten Mächte fortdauern, da er mit Einemmale nicht abgeschlossen werden konnte. Es konnte nicht ausbleiben, daß er sich in beständigen Schwankungen fortsetzte, denn mit jener äußerlichen Gewalt, in der die Reformationen geschahen, konnte er am allerwenigsten für immer beendigt werden. Wenn wir auch jene entscheidenden Epochen der Umkehr zum Bessern als That des Volksgeistes betrachten müssen und dieser es war, der in seiner Totalität sich zusammennahm und die Verirrung des Götzendienstes von sich abstieß, so geschah es doch nur in der Weise des aufwallenden Eifers, der den Feind für einen Augenblick wohl schlagen und zu Boden werfen, aber nicht wirklich besiegen konnte. Glaubte man noch dazu Alles gethan zu haben, wenn man den Feind dergestalt niedergeworfen hatte, so mußte er um so gefährlicher wieder aufstehen und dem Ganzen neue Wunden schlagen.

Diese ungeschwächte Macht des Feindes verräth sich in den Reden von Propheten, die während der Regierung von

reformirenden Königen sprachen. Der Vorwurf des Götzendienstes verstummte nicht und Jesaias z. B. spricht von Götzen, die auch in der Zeit des Hiskias verehrt wurden [1]). Daneben tritt der Vorwurf auf, daß das Volk Jehova mit dem Munde und mit den Lippen verehrt und mit dem Herzen fern von ihm ist [2]). Der Cultus war also meistens zu einem Formelwesen herabgesunken; ihre Verehrung, die sie mir erweisen, sagt Jehova, ist angelernte Menschensatzung. Das Gesetz wurde ausgeübt, aber nur äußerlich und man glaubte damit schon genug gethan zu haben. Der Widerspruch, daß dem Volke zu gleicher Zeit Götzendienst und äußerliche Befolgung des Gesetzes vorgeworfen wird, ist nicht so zu lösen, daß man beide widersprechenden Seiten an zwei scharf getrennte Partheien des Volks vertheilt. Sondern beide Seiten gingen in einander über, auch im Götzendienst wurde das Gesetz mit seinen Cerimonien noch ausgeübt und die Verbindung so entgegengesetzter Elemente entsprach nur der Art und Weise, wie der Gedanke Jehova's und der Naturdienst vermischt wurde. Wie der Tempelcultus mit der Verehrung der Götzen vereinigt wurde oder das Volk dem Baal räucherte und dann zu dem Tempel ging unbefangen über den Gegensatz, in dem es sich bewege [3]), so verband sich die Verehrung Jehova's auf den Höhen mit heidnischen Vorstellungen, floß mit diesen zusammen und das Gesetz gerieth in den Dienst der natürlichen Anschauung. So war die Lage der Dinge für gewöhnlich und bei der genauesten Befolgung des Gesetzes [4]) war das Volk dem Höhendienste [5]) doch eifrig ergeben; so war es vorher, ehe ein Hiskias und Josias den Cultus reinigten, und so war es nach diesen Läuterungen, da die Macht des Naturdienstes doch nicht ganz und für

---

[1]) Jes. 30, 22. 31, 7. [2]) Jes. 29, 13. [3]) Jer. 7, 9. 10.

[4]) Wie sie z. B. Jesaias Kap. 1, 11—15. voraussetzen läßt.

[5]) Das sind die Terebinthen und die Gärten, an denen das Volk sein Wohlgefallen hat. Jes. 1, 29.

immer geschwächt werden konnte und sie sich immer wieder im Volksleben geltend machte.

Wenn aber das Gesetz so leicht mit seinem Gegentheil verwuchs, so mußte seine Substanz endlich tödtlich angegriffen werden und sein Untergang konnte auch nicht durch die Umkehr zur größeren Reinheit des Cultus aufgehalten werden. Denn selbst dann, wenn das Volk in begeisterten Augenblicken vom Götzendienst sich lossagte, konnte die tödtliche Wunde, die das Gesetz erhalten hatte, nicht gründlich geheilt werden. Es blieb ein für allemal das geschichtliche Ergebniß, daß das Gesetz auch mit seinem Gegentheil sich vereinigen könne, es hatte nun nicht mehr seine wesentliche Bedeutung in dem höheren Geist, den es als Hülle umschloß und von dem der treue Jehovadiener unmittelbar getroffen und angezogen wurde; nun war es zur äußern Form geworden und drohte die Gefahr, daß es als diese geistlose Form zur Bedeutung des unendlichen Inhalts erhoben wurde. Diese Auffassung des Gesetzes zeigt sich nach ihren ersten Anfängen schon zur Zeit des Jesaias und vollends ausgebildet war sie, als der Staat durch die Chaldäer unterging. Sie brachte jene Parthei hervor, welche auf den äußeren Besitz der heiligen Symbolik vertraute, in ihm die Bürgschaft für den ewigen Bestand des Staates zu besitzen glaubte und von diesem Standpunkt aus sich der fortschreitenden Entwickelung des Geistes entgegenstemmte. In dieser Parthei, an deren Spitze Priester und falsche Propheten standen, liegen die Keime der spätern Hierarchie. Während die wahren Propheten das Volk um seiner Sünde willen straften und es zur Einkehr in das Innere antrieben [1]), schläferten es jene falschen Lehrer in Sicherheit ein und predigten sie ihm nur Friedensgedanken [2]). Gegen die Warnung des Gerichts stützen sie sich auf Jehova; ist nicht Jehova unter uns? sagen sie, das gedachte Uebel wird nicht

[1]) Micha 3, 8. [2]) Ebend. V. 5.

an uns kommen [1]). Die letzte Stunde hatte dem Staat schon geschlagen und sein Ende sollte eben kommen, da rufen die falschen Propheten dem Volke noch zu, das Schwert werde über sie nicht kommen, denn hier an diesem Ort, an dieser heiligen Stätte, wo der Herr für immer an sein Volk gekettet sey, würde er ihm auch Friede geben [2]). Hier ist des Herrn Tempel, hier ist des Herrn Tempel, damit vertröstete und verhärtete man das Volk [3]) während im Munde der wahren Propheten des Herrn Wort wie zerstörendes Feuer war, wie ein Hammer, der Felsen zerschlägt [4]). Daher betrachtete man aber auch die Last des göttlichen Worts, welche die Propheten auf das Volk schleuderten, als ein lästiges Ding, mit dem man nichts zu thun haben wollte [5]). Wie die falschen Propheten, so verschlossen sich auch die Priester dem höhern Geiste, der sich als die strafende Stimme des Gewissens an das Volk richtete; sie seyen nicht Unmündige, denen erst Erkenntniß gelehrt werden müsse [6]), die Propheten erkannten es wohl, daß das nicht mehr das wahre Gesetz sey, was jene Parthei im Munde führte und als die Stütze der Volksexistenz betrachtete. Wenn man ihnen auch entgegenhielt, daß man ja das Gesetz Jehova's habe und sich davon nicht trennen wolle, so sprachen sie es doch aus, daß in der Weise das Gesetz zum Truge werde, seine wahre Bedeutung verloren habe und Gewalt leiden müsse [7]). Das Volk wollte aber in seiner Verblendung getäuscht werden [8]) und es kam jener Parthei der Priester und falschen Propheten bereitwillig entgegen. Das Gesetz hatte für seine Empfindung den Stachel verloren und statt ihm eine Aufforderung zur Wachsamkeit zu seyn, wurde es ein Mittel, seiner Selbstsucht und nationalen Beschränktheit zu schmeicheln. Im Gesetz hatte zwar der Hebräer immer die Gewißheit seines Vorrechts vor allen Völkern der Welt besessen und das gesetzliche Bewußtseyn

---

[1]) Ebend. V. 11. [2]) Jer. 14, 13. Ezech. 13, 10. [3]) Jer. 7, 4. [4]) Ebend. 23, 29. [5]) Ebend. V. 33 — 38. [6]) Jes. 28, 9. [7]) Jerm. 8, 8. 10. Zeph. 3, 4. [8]) Jes. 30, 10.

war seit den Kämpfen der Richterzeit das Selbstbewußtseyn gewesen, in welchem er sich allen Mächten der Welt überlegen wußte. Aber da war der Volksgeist noch in unmittelbarer Begeisterung mit der Substanz des Gesetzes verwachsen und seine Beschränktheit unbefangen mit der Allgemeinheit des Princips ausgeglichen und dadurch in der That berechtigt, weil er nicht für sich allein und seine selbstsüchtigen Interessen kämpfte, sondern zugleich für sein unendliches Princip. Jetzt war das Entgegengesetzte geschehen. Beide Seiten, die beschränkte Nationalität und die Allgemeinheit des Princips gingen nicht mehr einfach in einander über und trugen sich eins das andre, sondern entschieden wurde die Volksexistenz in ihrer vollen Natürlichkeit und mit ihrer hartnäckigen Schranke als der letzte Zweck erfaßt, dem das allgemeine Princip nur zur Erhaltung und unvergänglichen Dauer dienen sollte. Jetzt wurde der Grund gelegt zu jener Verstocktheit, in der das Volk als dieses bestimmte Volk sein unendliches Vorrecht zu besitzen glaubte und die gesetzliche Substanz die Nahrung der Selbstsucht wurde. Deshalb ließ sich das Volk so gern von den Priestern und falschen Propheten täuschen und durch den Gedanken seiner Unsterblichkeit berauschen, als in Nebucadnezar die Zuchtruthe für seine Verstocktheit schon bereitet war [1]).

Wenn die gesetzliche Substanz der Selbstsucht anheimfiel, so wurde sie dadurch natürlich in ihrem innersten Wesen verletzt und der Eigenwille, der sich nach der Forderung des Gesetzes schlechthin aufopfern soll, erhob seine Willkühr

[1]) Wer wie Gramberg (Kritische Geschichte der Religionsideen des A. T. II., 2) sagt: die ganze Idee der Theokratie sey immer Egoismus, ist auf diesen Proceß des hebräischen Volksbewußtseyns zu verweisen. In der Vorstellung der Theokratie ist die Schranke der Nationalität beständig flüssig erhalten durch den Gedanken des allgemeinen göttlichen Zwecks; die Gestalt des Volksgeistes, in welcher er sich als Selbstzweck erfaßte, ohne sich in die Allgemeinheit des göttlichen Zwecks aufzuheben, entstand erst als Entstellung in dieser Zeit vor dem Exil.

zur Herrschaft. Den Hebräer zeichnete schon seinem ganzen Wesen nach eine unbegränzte Hartnäckigkeit und Starrheit des eigenen Willens aus, eine Starrheit, die, um so gefährlicher in ihren Wirkungen seyn mußte, da sie noch nicht zur sittlichen Einheit mit der Substanz umgebildet werden konnte. An dem Punkte der Weltgeschichte, den das hebräische Volk einnahm, hatte sich der Wille zum ersten Male in seiner eignen Kraft, in seinem Selbstgefühl erfaßt und weil es zum ersten Mal geschah, so war er noch in seiner Unmittelbarkeit und Natürlichkeit befangen. Das Gesetz soll zwar seine Schranke seyn und es bedurfte gerade einer so äußerlich positiven Macht, welche schlechthin auf Unterwerfung und Aufopferung drang, um die Gewalt des Eigenwillens zu brechen; oder vielmehr die Starrheit des Geistes zersprengte die Idee der Sittlichkeit in den harten Gegensatz des äußern Gebots und des Knechts, der sich in der Ausführung desselben seines eigenen Selbst begeben und sich selbst verlieren soll. Wenn aber dieses Verhältniß des Geistes zu seinem Begriff wegen der Härte, in der es sich allein behaupten konnte, den Geist zu jenem höhern Standpunkte antrieb, auf welchem das Gebot mit seinem Selbstbewußtseyn versöhnt würde, so lag eben so sehr die Gefahr nahe, daß das Ich seine äußern Schranken ganz von sich abstieß und sich in der Unendlichkeit der leeren Subjectivität als das einzig Geltende hinstellte. Kam noch dazu das Ungenügende jener Versuche, den gesetzlichen Geist zum Selbstbewußtseyn zu erheben, da sie in ihrem Ende immer wieder in Befestigung der Objectivität des Gesetzes ausliefen und die Versöhnung des Geistes mit derselben nur als einen unerklärten Anklang des Gebots in der Tiefe des Selbstes faßten, so blieb der harte Gegensatz, das Volksleben brachte es nicht zur sittlichen Einheit der beiden Seiten, in deren Kampfe es bestand, das Ich blieb mit seiner ungebändigten Selbstmacht der gefährliche Feind und schritt endlich, selbst durch den Gegensatz gestärkt, über alle seine bisherigen Grän-

zen hinaus. Das ist der Hochmuth, die Vermessenheit und der Stolz, dem die Propheten mit den Schrecken des göttlichen Gerichts drohen [1]), und überhaupt der böse Geist, in welchen das Ich im verzweifelten Kampf mit seiner harten Schranke umgewandelt wurde, der alle Staaten, die nicht auf der sittlichen Versöhnung der freien Subjectivität mit der allgemeinen Substanz gegründet sind, in den Untergang stürzte und dem selbst die natürliche Sittlichkeit des classischen Staats erliegen mußte. Bei den Hebräern bewies sich die Zerstörungssucht des selbstischen Geistes in jenen rechtlichen Verhältnissen, welche die Grundlage des Staats bilden sollten, nämlich in denen der Familie und ihres Besitzes. Deren göttliche und von der Natur unmittelbar bestimmte Ordnung wurde von der Willkühr gestört und die Ungerechtigkeit der Obern und Richter half zur Unterdrückung der Geringen, der Wittwen und Waisen [2]). Der Besitz kam in die Hände von Wenigen. Sie ziehen ein Haus an das andere und bringen einen Acker zum andern [3]). Das war schon genug, um die Grundsäulen des Staats zu zerbrechen; denn worauf war das gesammte Volksleben in allen seinen Verhältnissen mehr gegründet als auf die unveränderliche Einheit der Familie und ihres Besitzes? Und daraus erklärt es sich auch, daß die Propheten immer, wenn sie sich in einzelnen Vorwürfen bewegen, auf die Klage über ungerechte Richter, Unterdrückung der Wittwen und Waisen und über die Sucht nach Vergrößerung des Besitzes zurückkommen. Aber noch furchtbarer war für das Ganze die Gesinnung, aus welcher jene Verkehrung des Rechts hervorging. Denn dazu, daß das unmittelbare Familienrecht, das in seiner Naturbestimmtheit das festeste seyn mußte, erschüttert war, dazu gehörte eine Form des Geistes, der sich über alle positiven Schranken hinweggesetzt hatte und sich selbst als die Macht des Rechts betrachtete.

---

[1]) Jes. 2, 10. 11. [2]) Ebend. 1, 23.
[3]) Ebend. 5, 8. Micha 2, 2.

Der Gegensatz des Guten und Bösen war kein Gegensatz mehr, man hieß Böses gut und Gutes böse; man machte aus Finsterniß Licht und aus Licht Finsterniß [1]), das Selbstbewußtseyn hatte sich in seiner inneren Macht erfaßt und sich die Entscheidung über Recht und Unrecht übertragen. Die in ihren Augen selbst weise waren [2]), bedurften des Gesetzes nicht mehr und was sonst als Strafe des Unrechts galt, hatte für sie sein Gewicht verloren, war ihnen zum Spott geworden und die Androhung des göttlichen Gerichts konnte sie nicht schrecken; ja sie konnten den Rathschluß des Heiligen Israels ruhig auffordern, er möge doch heran kommen und sich zeigen, da sie sicher waren, er könne es nicht, da er an ihrer Kraft doch scheitern müsse [3]).

Es ist noch eine andere Erscheinung des Volksgeistes anzuführen, welche theils durch die innere Reibung der Partheien, theils durch die äußern Unglücksfälle, welche damals den Staat trafen, herbeigeführt ist und das stille Gegenbild zu jener Parthei ist, welche die Kraft des Eigenwillens und des Selbstbewußtseyns mit vermessener Empörung dem Gesetz entgegenstemmte. Innerlich hatte der Geist seine Selbstgewißheit verloren, die er im gesetzlichen Cultus und in der Vorstellung der Theokratie haben sollte. Aus der gesetzlichen Form der Symbolik und der religiösen Verfassung zog er sich zurück, weil das alles schwankend geworden war, theils durch den Götzendienst, theils durch die ungewisse Beziehung der Cerimonien auf Jehova und die Götzen zugleich. Weil der Geist im Gesetz die dauernde Befriedigung nicht finden konnte, so suchte er sie in sich selbst und kehrte er in sich selbst zurück, um sich zu genießen. Da er aber außer dem Gesetz noch keinen substanziellen Inhalt in sich trug und unmittelbare Einfachheit war, so konnte der Geist sich nur genießen, indem er sich in die sinnliche Lust warf. Wirklich unmittelbar war nun der Geist doch nicht mehr, im Kampfe mit dem Gesetz war er an sich doch schon zu geistiger All-

[1]) Jes. 5, 20. [2]) Ebend. V. 21, [3]) Ebend. V. 19. 28, 15.

gemeinheit erzogen worden; die sinnliche Lust konnte daher auch nicht ausdauernde Befriedigung gewähren und es verband sich mit ihr die Verzweiflung des Geistes an sich selbst [1]).

Gegen die letzte Zeit des Reiches Juda wuchs diese Verzweiflung zu immer größerer Macht an und ergriff selbst diejenigen, welche unter dem Volke am höchsten standen. Auch ein Jeremias erlebte sie in sich als einen innern Kampf. Die Klagen über den Widerstreit des Schicksals und über das Glück der Gottlosen [2]) sind noch die schwächsten, obgleich in ihnen der Prophet die Macht der göttlichen Gerechtigkeit bezweifelt. Heftiger aber ist der Schmerz, wenn Jeremias das Volk in seiner Totalität als ein solches betrachtet, das rettungslos darniederliege, weil ihm in seinen innern Kämpfen der bestimmte Mittelpunkt des Lebens nicht geworden sey. Da verzweifelt er an der innern Wirklichkeit der Idee, weil ihre bisherige geschichtliche Erscheinung sich nicht bewährt hat und untergehen müsse. Jehova, scheint es ihm, gehört gar nicht mehr zu seinem Volke, ja wenn dies auch der göttliche Zweck war, so ist es das jetzt nicht mehr, denn Jehova kann seinen Zweck nicht mehr erhalten und hat seine Heldenkraft verloren [3]).

Aehnliche Zweifel an der göttlichen Macht, zu strafen und zu segnen, und an der Zusammengehörigkeit Jehova's und des Volks waren damals in einem weitern Umfange verbreitet. Das Volk sah sich durch seine Kämpfe zerrüttet, seine wesentlichen Lebensformen waren zersprengt und der Gang der Geschichte, die hartherzig über diese Formen hinwegschritt und sie erdrückte, schien nur bei vollkommner Gleichgültigkeit Jehova's gegen die Welt des endlichen Geistes möglich zu seyn. „Nichts Gutes thut Jehova und nichts Böses" [4]). In der That aber mußte die hartherzigste und starrste Form des geschichtlichen Geistes, die

---

[1]) Jes. 22, 13. [2]) Jer. 12, 1. 2. [3]) Ebend. 14, 8. 9. [4]) Zeph. 1, 12.

jemals dagewesen ist, durch ein eben so hartes Gericht zerschlagen und durch das starrste Verhältniß von Partheien, die sich gegenseitig zur Verzweiflung brachten, bis dahin erschüttert und in Bewegung gebracht werden, wo sie sich zu einer neuen Lebensform aufschließen konnte. Der harte Boden will auch hart angegriffen seyn, wenn er durchackert werden und Frucht tragen soll.

§. 53.

Der Hervorgang der Prophetie.

Eine große geschichtliche Erscheinung kann schon lange vorbereitet seyn und sich selbst schon in einer Reihe von Vorboten dargestellt haben; damit sie in ihrer Vollendung hervortrete, dazu bedarf es noch eines letzten Schlages, der alle Bedingungen in die innerste Berührung versetzt, sie zur vollkommnen Durchdringung bringt und die Sache in einer Form hervorbringt, in der sie alle ähnlichen vorhergegangenen Erscheinungen weit überragt.

Die Voraussetzungen der Prophetie liegen in der ganzen vorhergehenden Geschichte des gesetzlichen Geistes; wo nur ein Widerspruch zwischen dem Gesetz und dem Selbstbewußtseyn hervortrat, wo nur ein Versuch gemacht wurde, die entzweiten Seiten des Gegensatzes zur Einheit zu führen und auf einem höhern Standpunkt, auf dem des Gefühls, der innern Lust und innigen Liebe zu versöhnen, da wurde die Prophetie vorbereitet und hatte sie schon Träger ihr Entwicklung berufen. Als aber die innern Kämpfe des Volksgeistes zum Aeußersten gelangt waren, da wurden sie die Geburtswehen der vollendeten Gestalt der Prophetie und erreichten sie in dieser die Auflösung, an welcher zuletzt noch in einem Elias der frühere prophetische Geist sich vergeblich zerarbeitet hatte.

Um den Hervorgang der Prophetie in seiner geschichtlichen Nothwendigkeit zu erkennen, haben wir noch einmal die Momente des damaligen Volkslebens zu übersehen und den innern Sinn aufzusuchen, der ihre gegenseitige Bewegung

leitete. Vor allem: was wollte und wozu diente der Gegensatz des natürlichen dem Götzendienst ergebenen und des gesetzlichen Bewußtseyns? Dieser Kampf war der allgemeinste und nicht nur von der Art, daß er zwischen zwei immer streng geschiedenen Partheien geführt wurde; er bestand in einem Schwanken des gesammten Volks zwischen beiden Seiten. Die Oberherrschaft ging wechselnd von der einen Seite zur andern über. Mit diesem Wechsel war aber ein Fortgang ins Unendliche gesetzt und so lange in ihm nur das Volk befangen war, konnte er nie zu seinem innern Abschluß gelangen. Mit dem Siege der einen Seite wuchs sogleich kraft des Gegensatzes die Macht der andern Seite; diese siegte dann wieder; aber jene Seite erhielt am Gegensatz nur wieder eine intensivere Kraft und erlangte damit ein neues Uebergewicht über die Seite, die so eben gesiegt hatte u. s. f. Diese end- und erfolglose Wechselherrschaft des Götzendienstes und des Gesetzes ist aus dem Wesen des Gesetzes selber zu erklären. Das Gesetz ist das beständige Sollen und muß deshalb als solches in den endlosen Fortgang verfallen. So lange es Gesetz ist, ist es auch nie absolut erfüllt; es ist dies dasselbe, als wenn wir sagten, mit dem Gesetz ist immer der Gegensatz gegeben, an welchem es sein eigenes Seyn hat, denn es ist nur und kann sich allein aussprechen und setzen, indem es wider den Gegensatz streitet; aber eben so sehr hat es an diesem immer sein Nichtseyn, welches es bekämpfen muß. Dieser Widerstreit konnte nur in einer höhern Form des Geistes, welche über beiden entgegengesetzten Seiten stand, sein Ende finden. Nach der innern Nothwendigkeit müßte die höhere Form nicht nur gleichgültig über beiden Seiten des Gegensatzes stehen, vielmehr sie auch beide zur Einheit verbinden. Das könnte als eine ungehörige Forderung erscheinen, die im vorliegenden Falle durchaus keinen Platz habe; denn der Götzendienst und das gesetzliche Bewußtseyn scheinen unversöhnlich immer auseinander treten zu müssen; jede Verbindung von beiden sey

Frevel und selber Sünde. Das ist aber nur falscher Schein. Es ist richtig, daß sich das gesetzliche Bewußtseyn und der Naturdienst gegenseitig ausschließen; mit dem Einen ist das Andere nicht verträglich, aber nur daher kam die Wechselherrschaft beider Seiten und die merkwürdige Erscheinung im hebräischen Volksleben, daß mit dem Sieg der einen die Gewalt der andern wuchs, weil beide Seiten untrennbar waren. Sie bildeten beide im Grunde Ein Ganzes und sie kamen nur nie zu dieser Einheit, weil sie, obwohl nur Momente, als selbstständig gefaßt wurden. So fühlte sich der Volksgeist getrieben, sogleich die andre Seite wieder zu setzen, wenn er die andre als Ganzes hingestellt hatte; denn diese war in Wahrheit nicht das Ganze, mußte also immer wieder in jener ihre Ergänzung erhalten und weil diese wieder als Totalität gesetzt wurde, so mußte sie wiederum an der andern Seite ihren lebendigen Gegner finden, der ihr die Würde absprach, den Geist absolut befriedigen zu können. In diesem wechselnden Uebergang von der einen Seite zur andern erhielt sich nur das Volk das Ganze, welches es in jeder von beiden Seiten allein nicht erreichen konnte. Die Neigung, welche die Israeliten vom Gesetz zum Naturdienst immer wieder hinzog, kam aus dem Drange, das Göttliche im unmittelbaren Genuß als gegenwärtig zu besitzen. Dieser nothwendige Trieb wurde nur von dem Volke falsch befriedigt, wenn es das Göttliche in natürlicher Gegenwart anschauen und genießen wollte. Die Form des Geistes, in welcher der wahre Schluß des Kampfes liegen sollte, mußte auch beides zur Einheit bringen und zusammenschließen, nämlich einerseits die Idealität des gesetzlichen Bewußtseyns, und durch diese mußte allerdings die falsche Natürlichkeit der unmittelbaren Anschauung im Götzendienst überwunden werden, aber andrerseits mußte mit der Idealität und Transscendenz des gesetzlichen Bewußtseyns der Genuß verbunden werden, für welchen die Idee in ihrem Leben und in ihrer Wirklichkeit gegeben ist. Das

ist dann nicht mehr der unselige und nie befriedigte Trieb des Gesetzes, nicht mehr die dumpfe Verschlossenheit des natürlichen Genusses, sondern beide Seiten des Gegensatzes haben sich an einander aufgehoben oder vielmehr an jeder Seite ist das Nichtseyn, das sie an der andern hatte, als ihr eignes Seyn gesetzt, jede Seite hat an ihr selbst die vollendete Bewegung durchgemacht, in welcher sie das wahrhafte, lebendige Ganze ist. Das Gesetz hat geistige Gegenwart erhalten, der unmittelbare Genuß des Naturdienstes ist geistige Vermittlung geworden und in dieser ist die gesetzliche Substanz zur unendlichen Subjectivität begeistet. Alle Reformationsversuche, welche den Götzendienst nur äußerlich niederschlugen, um der gesetzlichen Verfassung reinen Boden zu verschaffen, konnten die innere Zerrissenheit des Volksgeistes nicht heilen, weil sie nicht zu dieser höhern Stufe des Selbstbewußtseyns fortschritten.

Unendlich schwer mußte es aber dem Volksgeiste werden, ja er mußte den bittersten Todeskampf bestehen und in den Tod selber eingehen, um die Schmerzen seines Lebens zu überwinden und in jener Gestalt des unendlichen Selbstbewußtseyns aufzulösen. Denn der Volksgeist als solcher ist noch natürlich bestimmt und wenn in seinen Umfang die Idee der Religion aufgehen soll, so daß die Gemeinde ausschließlich als dieser bestimmte Volksgeist erscheint, so hat die Idee noch die Naturnothwendigkeit an ihr, sie ist äußerlich beschränkt und noch mit der Zufälligkeit behaftet. Die natürliche Bestimmtheit des Volksgeistes war es, was ihn immer in den Naturdienst herabzog und was sich in diesem befriedigen wollte. Denn die beschränkte Nationalität, in der die Idee der Religion erschien, war nicht nur eine gleichgültige Form, welche die Erscheinung des Inhalts nicht gehindert hätte und schlechthin leidendes Gefäß gewesen wäre, sondern sie übte auch einen thätigen Gegendruck auf den Inhalt aus und wenn sie selbstthätig für sich wirkte, sich als natürliche Schranke allein bethätigte, dann war der Abfall da, dann machte

sie sich selbst zum Inhalte und setzte sie den Naturdienst. Dieser innere Widerspruch, daß die Gemeinde ein Volk, die Erscheinung der Idee der Religion eine Nationalität war, das war die Quelle, aus welcher in wechselndem Fluß das gesetzliche Bewußtseyn und der Naturdienst hervorgingen. In einem Volk als solchem, als ausschließlichem Volk kann der Monotheismus wohl positives Gesetz seyn, aber nicht unbestritten gelten, nicht Alleinherrschaft besitzen, er kann nur durch den Kampf gegen die Schranke des Volksgeistes bestehen und sein Sieg ist nur dann gegeben, wenn diese Schranke getilgt ist. So lange die Hebräer Volk waren, d. h. Volk im wahren Sinne als souveräne Totalität, welche ihr äußerliches Daseyn, den Boden, auf dem sie besteht, als ihre selbstständige Grundlage besitzt und noch ursprünglich mit diesem äußerlichen Material verwachsen ist, so lange hat der Gedanke der unendlichen Subjectivität in ihnen nie entschieden über den Götzendienst siegen können. Sie mußten erst aufhören Volk zu seyn, die Selbstständigkeit ihrer Nationalität mußte ihnen erst genommen werden — der erste Schritt dazu geschah im Exil — damit der Monotheismus unter ihnen zu unbestrittener Oberherrschaft gelangen konnte.

Wenn der Volksgeist, um seine Kämpfe auf immer zu lösen, sich selbst aufopfern mußte, so hieß es zugleich, diese bestimmte Erscheinung des Religionsbegriffs, diese Verfassung, diese heilige Symbolik müsse untergehen. Denn auf dem Boden dieses Volksgeistes, wo sie mit der Naturnothwendigkeit und mit den beschränkten Interessen eines individuellen Kreises verwuchs, schlug die religiöse Idee in formelles Recht um und indem sie ihr Licht in der natürlichen Unmittelbarkeit dieses Volks brechen lassen mußte, verkörperte sich hier die religiöse Idee zu dieser bunten und vielverzweigten Symbolik; wenn daher der Volksgeist in seinem äußerlichen Daseyn vernichtet wurde, so ward die Idee von ihrer natürlichen Schranke frei, sie zog sich aus dem Gefäß ihrer bisherigen Erscheinung heraus

und schwang sich zu ihrer innern Allgemeinheit und Unendlichkeit empor.

Freiwillig aber konnte sich der Volksgeist nicht aufgeben, war doch sogar zuletzt das Gegentheil eingetreten, daß er sich, statt durchscheinendes Gefäß der Idee zu seyn, selbstsüchtig zum Inhalt gemacht hatte. Sein eignes, inneres Geschick mußte er daher als ein äußeres erfahren; war er innerlich durch die Partheien und Gegensätze schon aufgerieben, so kam nun von Außen der letzte Anstoß, durch welchen die Selbstständigkeit des Volksgeistes gebrochen wurde und die innern Bedingungen der Fortentwicklung der Idee in Wirksamkeit traten und die Prophetie zu ihrer Vollendung gebracht wurde. Dieser äußere Anstoß, der die gährenden Elemente in Thätigkeit setzte und die Geburtswehen der neuen Gestalt des Princips zur letzten Krisis brachte, war die tödtliche Collision des hebräischen Volksgeistes mit dem orientalischen Weltreich der Assyrer und dann der Chaldäer. In der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts waren die Assyrer auf ihrem Eroberungszuge nach dem Westen bis zum Zehnstämmereich vorgedrungen und hatten diesem bereits das Gebiet jenseits des Jordan entrissen. Ihre Beziehung zum ganzen Volk wurde von nun an immer gefährlicher, Juda wurde ihnen tributpflichtig und das Zehnstämmereich endlich vernichtet. Die drohende Gefahr des völligen Untergangs, daß auch der geschichtliche Kern des Volks der Gewalt des Weltreichs erliegen müsse, zwang den Geist, das Princip zu retten und zu erhalten.

Dazu wurde dem Geiste noch eine lange Prüfungszeit gelassen. Zweimal schlug die letzte Stunde; das erstemal, als Sanherib bereits die Völker Westasiens unterworfen hatte und über den Trümmern Jerusalem's sich den Weg nach Aegypten bahnen wollte, wurde noch in wunderbarer Weise das Ende aufgehalten, damit das Volk nicht unversehens und unbewußt falle. Es sollte noch Bedenkzeit zur Entscheidung haben, damit es sich bestimme und, wenn es untergehen solle, mit Willen und mit Bewußtseyn untergehe. Und

dieses Ende, wie es auch bei aller Schmach und Verschuldung eines Volksgeistes würdig war, der mit entschiedenem Selbstbewußtseyn in der Welt dastand und jetzt auf dem erweiterten geschichtlichen Schauplatze im Reich der Chaldäer das Weltreich zu seinem Gegner hatte, trat nun ein. Noch einmal hatte der Wechsel von Abfall und gesetzlichem Eifer in der Zeit des Manasse, des Josias und der letzten Könige Juda's gezeigt, wie erfolglos es für den gesammten Volksgeist sey, daß die reine gesetzliche Verfassung hergestellt werde, da sie doch wieder an der Macht des Naturdienstes zerfiel. Da kam in Nebucadnezar der Feind, dem das Volk erliegen sollte. Jeremias erhob vergebens seine Stimme, forderte das Volk und seine letzten Fürsten vergebens auf, sie sollten sich mit Ergebung in das geschichtliche Gericht fügen. Aber der Particularismus, der nicht geistig sich selbst überwunden hat, kann sich auch nicht freiwillig aufgeben, kann der höhern Nothwendigkeit sich nicht aus eignem Antriebe unterwerfen und vertheidigt sich mit verstockter Erbitterung bis zum Untergang. Insofern das Volk an der beschränkten Form seines Lebens festhielt, für diese bis zum Ende kämpfte, und nicht daran glauben wollte, daß sie untergehen könne, bis es das Gegentheil erfuhr, können wir sagen, daß es blind in seinen Untergang gestürzt sey. Aber es kannte doch sein Ende, die Propheten hatten es ihm oft genug verkündigt und selbst in dem Augenblick, da Jerusalem fiel, saß Jeremias im Gefängnisse, in welches man ihn geworfen hatte, weil er nicht aufhörte, das Volk zu ermahnen, es solle sich den Chaldäern freiwillig ergeben. So wußte das Volk, um was es sich handle, mit entschiedenem Bewußtseyn und Willen setzte es das Ganze auf das Spiel, in welchem es auf Seyn und Nichtseyn ankam, und unterlag es auch wider Erwarten, so hatte es doch die Sache mit Willen bis zu dieser äußersten Spitze getrieben.

Als beim Fall Jerusalems die heiligen Symbole des Tempels in Rauch aufgingen, das Volk aus seinem Lande nach Babel gefangen fortgeführt wurde und das Reich des

Gesetzes in Trümmer fiel, war diese Vernichtung in einer höhern geistigen Form längst geschehen, nämlich in der Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns, welche der prophetische Geist aufgeschlossen hatte. In seiner geschichtlichen Erscheinung hatte das Princip seine Sicherheit verloren; die Gegensätze, in die es auseinandergegangen war, bewiesen zwar seine innere Kraft, mit der es auch den Widerspruch in sich ertragen könne. Aber um seine Kraft und ewige Dauer wirklich zu beweisen, mußte es eine neue Welt gründen, welche nicht mehr von Gegensätzen zerrissen sey und in der es seine vollkommne Darstellung erreiche, eine Welt, in der die bisherigen Widersprüche sämmtlich gelöst seyen, und es selbst erschiene, wie es wirklich an sich und in seiner innern Unendlichkeit ist, d. h. das Gesetz und das ideale Princip mußten in einer höhern Form, als bisher geschehen war, aufgefaßt werden. Der Trieb dazu lag aber nicht nur in den damaligen Zeitverhältnissen, als das Volk durch seine innern Kämpfe und durch die Berührung mit dem Weltreich zerrissen war, sondern im Gesetze selber und durch dessen eignen Trieb waren ja jene innern Partheiungen des Volks herbeigeführt, ihm mußten auch die äußern weltgeschichtlichen Verhältnisse dienen und diese hatten nach dem göttlichen Rathschluß gerade damals ihre höchste Spannung erreicht, als das Gesetz zu seiner Fortbildung reif war. Bisher stand das Princip in der Form des Gesetzes in wesentlichem Gegensatz gegen die Welt der Erscheinung. Das Gesetz sollte erst ausgeführt werden, die Wirklichkeit widersprach ihm also noch und zwar offenbarte sich dieser Widerspruch in den mannichfaltigsten Formen. Der endliche Geist wird vom Gesetz als das Andre gegen Gott festgehalten und der Gegensatz nur so gelöst, daß dieß Andersseyn, in dem allein das Seyn des endlichen Geistes besteht, aufgehoben wird und der Mensch sein gesetzliches Seyn nur in seinem Nichtseyn, in seiner Aufhebung in die wesentliche Welt des göttlichen Willens erhält. Gesetzlich ist der Mensch nur, indem er sich der göttlichen Macht und Heilig-

keit, also dem, was er nicht ist, seinem Nichtseyn, preisgibt. Daher ist das Gesetz in der Form des Gebots dem Innern des Menschen noch entgegengesetzt und eine Macht, die vom eignen Willen des Geistes noch wesentlich unterschieden ist. Endlich ist vom Gesetz immer ein starrer Gegensatz zwischen dem Volk, dem es gegeben ist, und den heidnischen Völkern gegeben. Diese sind das Nichtseyn, welches die Gemeinde des Volks nicht nur äußerlich an sich hat, sondern es ist ihr nothwendig, um sich ihres Seyns und ihrer wesentlichen Bestimmung bewußt zu seyn. Durch alle diese Widersprüche ist die Unendlichkeit des Princips noch beschränkt; sind sie gelöst, ist der Gegensatz nach allen seinen einzelnen Seiten aufgehoben, dann erscheint das Princip in seiner wirklichen Unendlichkeit als ein in seinem Begriff verschiedenes gegen seine frühere Bestimmtheit. Es ist nun zur Allgemeinheit entwickelt, in der es auch im Gegensatz nicht nur sein Andres, sondern sich selbst besitzt. So wird für das prophetische Bewußtseyn der Gegensatz der Theokratie und der Völker gelöst und diese gehen in die Gemeinde ein. Der Gegensatz des Gesetzes und der wirklichen Bestimmtheit des Subjects wird aufgehoben, das Gesetz wird das innre, die religiöse Vermittlung geschieht in der Tiefe des Geistes und die äußere Symbolik wird negirt. Endlich wird der wesentliche Unterschied Jehova's und des endlichen Geistes im Messias ausgeglichen; dieser ist Eins mit Jehova und bewirkt erst von dieser Einheit aus, daß alle bisherigen Widersprüche in die allgemeine Einheit des Geistes verschlungen werden.

Ehe wir diesen Inhalt des prophetischen Bewußtseyns nach seiner innern Dialektik entwickeln, müssen wir zuvor noch einmal auf das gesammte Volksbewußtseyn zurückblicken, um das Verhältniß, in welchem zu demselben die einzelnen Momente jenes Inhalts stehen, vollends zu bestimmen.

§. 54.
Das Verhältniß der Prophetie zum Volksbewußtseyn.

Eine umfassende Betrachtung und Würdigung hat dieses Verhältniß noch nicht erfahren und wenn sich verschiedene Ansichten darüber finden, so sind sie viel mehr Voraussetzungen, die im Vorbeigehen ausgesprochen mit einem größern Kreise der Anschauung unmittelbar zusammenhängen, als Ergebnisse einer besondern Untersuchung. Die zwei Abwege, die hier möglich sind, sind auch wirklich betreten worden, der eine von der ältern Orthodoxie, der andre von der verständigen neuern Kritik. Entweder nämlich läßt man die Anschauungen der Propheten mit dem Bewußtseyn des Volks zusammenfallen, so daß der Gegenstand der prophetischen Verkündigung längst schon Inhalt des allgemeinen Volksglaubens gewesen wäre. Nach dieser Ansicht hat die „Lehre" vom Messias immer schon vorher geherrscht, da sie sich von den ersten Anfängen der Menschheit schon vom Paradiese her durch ununterbrochne Ueberlieferung fortpflanzte; ja sie bildete die Summe der Religion und die Propheten, die vom achten Jahrhundert an auftraten, haben nur einzelne Bestimmungen hinzugefügt, die dem Volke noch nicht so bekannt [1]) waren. Von dieser Ansicht wird der Offenbarung der Charakter des wesentlich Neuen, der ihr doch als solcher eigen seyn müßte, bis auf einige Zusätze, die zum Alten hinzugefügt wurden, genommen. Dem entspricht aber gar nicht die Art und Weise, wie sich aus dem prophetischen Geiste die einzelnen Anschauungen hervorringen, wie sie sich erst in zertheilten Gliedern darstellen und ihr innrer Zusammenhang an ihnen durchaus noch nicht gesetzt ist. D. h. Lehre, zusammenhängende Entwicklung, die auch von bekannten Voraussetzungen des Volksbewußtseyns hätte ausgehen können, müßte die prophetische Rede gewesen seyn, wenn sie sich

---

[1]) Non ita nota: Buddeus, hist. eccl. V. T. Per. II., Sect. IV. §. XXX.

auf einen schon fertigen „Glaubensartikel" hätte stützen können. Hätte der Glaube an den Messias wirklich allgemein geherrscht, so war auch kein Grund vorhanden, das Volk zu strafen und die Propheten hätten dieses nur zu ermahnen brauchen, es solle an seiner hergebrachten Ueberzeugung nur festhalten, wenn es vielleicht einmal in ihr wankend geworden war. Solche Ermahnungen finden sich aber nirgends, sondern im Gegensatz gegen das Gewirr der Sünde, gegen die Verstocktheit und Taubheit des Volks drängen sich die prophetischen Anschauungen so gewaltsam hervor, daß es auf das deutlichste erhellt, welche Anstrengung es den Geist kostete, im Gedanken des Messias diese Auflösung der Widersprüche, denen das Volk erlag, zu gewinnen. Jene Ansicht zeigt aber sogleich, wie unhaltbar sie ist, wenn sie sich in ihrer neuern Widerholung verständig auszusprechen sucht. Da zeigt sich bei jedem Worte, daß sie die Propheten tief unter das Volksbewußtseyn stellen, d. h. die Sache vollständig verkehren muß. Denn war die Grundlage der vereinzelten Anschauungen der Propheten „der Glaube des Volks," war dieser in selbstbewußter, sichrer Weise entwickelt und ergänzte sich in ihm das Vereinzelte zu einer zusammenhängenden Gestalt [1]), so besaß das Volk, was das prophetische Bewußtseyn nicht hatte, nämlich das entwickelte System und zwar in der Form eines Lehrgebäudes. Die Propheten mußten in vereinzelten, abgerissenen Anschauungen umherirren und das Volk ordnete alles zweckmäßig in seine Totalübersicht des Ganzen ein und die Propheten hätten dann nicht einmal den Versuch gemacht, dem Beispiel des Volks zu folgen, oder durch einen Abriß des Systems möglichen Mißverständnissen vorgebeugt, da sie doch unmöglich sicher seyn konnten, daß das Volk das Vereinzelte immer richtig zu einem Ganzen verbinden konnte [2]).

---

[1]) Wie Hengstenberg die Sache ansieht. Christologie I., 1. S. 303. 305.

[2]) Ein Beispiel, wie von jener Ansicht das Verhältniß umgekehrt

Ueber das Volksbewußtseyn werden die Propheten gestellt auf dem andern Abwege, der von der neueren verständigen Kritik eingeschlagen wird. Hier sind sie schlechthin

---

wird! Amos (9, 11.) verkündigt die Aufrichtung der Hütte David's und die Rückkehr Israel's zu ihr. Hier sagt Hengstenberg (Christologie III., S. 229): „Die Hauptsache ist dem Propheten, das Haus Israel darauf aufmerksam zu machen, daß das Heil ihm nur aus der Wiedervereinigung mit Juda, aus der Wiederanschließung an den Stamm David's hervorgehen könne. Stand erst dieß fest, so konnte über die Person kein Zweifel mehr seyn. Daß die David ertheilte Verheißung (nämlich die Ewigkeit seines Hauses) in dem Messias ihre Enderfüllung finden werde, war damals allgemein bekannt." Was aber war wohl die Hauptsache — und die Hauptsache mußte dem Propheten doch gewiß das Schwierigere, das dem Volksbewußtseyn schwerer Zugängliche seyn — der Gedanke der unaufhörlichen Dauer des davidischen Hauses oder der Gedanke des Messias, in dem die Bedeutung dieses Hauses sich persönlich vollenden würde? Doch unfehlbar das Letztere. Denn damit, daß das Haus David's sich immer erhalten werde, ist noch lange nicht seine Vollendung in der ausschließlichen Persönlichkeit des Messias gegeben. Wenn aber dem Volke die letztere Anschauung geläufig war, so mußte ihm eben damit und noch mehr die ewige Dauer des davidischen Hauses gewiß seyn, denn jene Anschauung enthielt ja nothwendig diese Gewißheit in sich. Dann brauchte aber auch nicht der Prophet zur Hauptsache zu machen und dem Volke recht eindringlich einzuschärfen, was diesem kraft einer tiefern Anschauung allgemein bekannt war. Macht der Prophet dennoch nur die ewige Dauer und die unverkürzte Herrschaft des davidischen Hauses zur Hauptsache, so werden wir ihm wohl die Ehre anthun müssen und nicht annehmen, daß das Volk ihn durch eine höhere Einsicht weit überflügelt habe; besaß das Volk eine solche Einsicht und war das dem Propheten bekannt, so brauchte dieser ja nur reflectirend daran zu erinnern und nicht als spräche er das Höchste aus, das bloß Elementarische der höheren Volkseinsicht zur Hauptsache zu machen. Uebrigens wollen wir noch nicht einmal darauf aufmerksam machen, daß Glaubensartikel, die schon positiven Abschluß in dem Bewußtseyn der Gemeinde erhalten haben, nicht erst der Form der unmittelbaren Anschauung und der Ekstase bedürfen, um den höhern Geistern sich gewaltsam aufzudrängen. Denn sind sie der Gemeinde so bekannt, so werden sie doch auch für diese ein fester, ruhiger Besitz seyn und könnten von diesen höchstens in der Form der zusammenhängenden Entwicklung fortgebildet werden. Zeigt sich ein In-

erhaben über dem „sinnlichen Volksglauben", und die „Weisen", die sich zur höhern Idee des Monotheismus aufgeschwungen haben [1]). Sie haben im Gegensatz gegen das sinnliche Volk die Erkenntniß des wahren Gottes darin gewonnen, daß für sie der Landesgott zugleich allgemeiner Gott war [2]). Das sind, abgesehen davon, daß für das gesetzliche Bewußtseyn Jehova als Gott dieses Volks immer auch der allgemeine war, die alten schlotternden Gegensätze der Aufklärung, die keine Gegensätze sind und die lebendige Einheit eines Volkslebens, wo alles auch die gespanntesten Gegensätze in Einheit steht und von Einem Lebenstrieb durchströmt wird, in gleichgültige — Theile kann man nicht einmal sagen, denn Theile sind nur in einem Ganzen, sondern in — todte, zufällige Atome absondern. Wo die Weisen herkommen, weiß man nicht, wenn sie nicht durch die Bewegung des ganzen Volkslebens erzeugt sind und dieses also nicht bloß eine sinnliche Masse ist, und die prophetische Erkenntniß des wahren, allgemeinen Gottes wurzelt auch im Leeren, wenn sie nicht im gesetzlichen Bewußtseyn an sich enthalten ist. Und wie gar die Propheten, wenn sie nicht als Weise zugleich schwärmerische Thoren seyn sollen, auf den Gedanken kommen konnten, die sinnliche Masse zu ihrer Weisheit zu erheben, bleibt bei dieser Ansicht das Unbegreiflichste. Die Propheten sprechen aber immer mit einer Zuversicht, in der sie voraussetzen, vom Volk augenblicklich verstanden zu werden. Das konnten sie nicht mit dieser selbstbewußten Sicherheit thun, wenn sie nicht Anknüpfungspunkte auch für ihre tiefsten Anschauungen im Volke voraussetzten und voraussetzen durften. Sie durften es aber, weil Gegensätze selbst in ihrer Spannung eine Einheit verrathen, die sie zusammenhält

---

halt in der ekstatischen Anschauung, so ist es gewiß, daß er für den Geist erst wird und sich sogar gewaltsam desselben bemächtigen muß.

[1]) von Bohlen, die Genesis, Einleitung §. 13. §. 17.

[2]) Hitzig, der Prophet Jesaias, Einleitung S. XXIII.

und die darin begründet ist, daß jede Seite an sich in der andern ihr eigenes Seyn hat und sich auf sich bezieht.

Nur zu erwähnen, weil sie die verbreitete Verstandesansicht und ein Versuch ist, jene beiden entgegengesetzten Vorstellungen zu vereinigen, ist die Ansicht, nach welcher die Propheten nichts anderes thun, als daß sie „theoretisch und praktisch den Theokratismus vertreten, wie er im Mosaismus durchgeführt ist [1])." Hier ist beides vereinigt: die Propheten stehen über dem Volke, denn dieses hat sich mancher Vergehungen und Verirrungen schuldig gemacht, andererseits aber verbindet beide, Volk und Propheten, das mosaische Gesetz; das Volk erkennt dieses noch an als das ihm ursprünglich angehörige Gesetz, wenn es auch dagegen gefehlt hat und die Propheten wirken nun bloß dafür, daß das Gesetz anerkannt und befolgt werde. „Als Ausleger und Erhalter der mosaischen Religionslehre wachen sie darüber, daß man in religiöser Hinsicht sich theokratisch angemessen verhalte, also nicht von Jehova zu den Götzen abfalle. Sie sehen darauf, daß man in moralischer Hinsicht dem heiligen Willen Jehova's gemäß sich führe. Endlich dringen sie darauf, daß in politischer Hinsicht den Grundgesetzen der Theokratie gemäß verfahren werde [2])." So wird der prophetische Geist zu einem bloßen Mittel, das theokratische Gesetz zu erhalten, zu einem Hausmittel, wie es bei weniger dringenden Gefahren angewandt und ohne weitere Kämpfe und Anstrengungen gebraucht wird. Das Volk erscheint bei dieser Ansicht als ein Kranker, mit dem es nicht viel Noth hat; einige Verirrungen, die ab und zu eintreten, abgerechnet steht es mit ihm ganz wohl, es steht noch auf einem ziemlich friedlichen Fuße mit seinem Princip und mit den Propheten, für welche das Gesetz, wenn sich antitheokratische Richtungen zeigen, noch hinreichend starke Waffe ist, um alle

---

[1]) In aller möglichen Breite ist diese Ansicht ausgeführt in Knobel's „Prophetismus der Hebräer," 2 Theile, 1837.

[2]) a. a. O. I. S. 9.

feindlichen Elemente zurückzuschlagen. Kurz, die Substanz des Volkslebens ist noch nicht angegriffen, das Gesetz verbindet noch das Volk und die Propheten zu einem Ganzen, dessen eintöniges Leben von ungesetzlichen Partheien wohl beunruhigt, aber durch die Kraft des Gesetzes wieder hergestellt wird. Um die Einförmigkeit des Ganzen zu bewahren und dem prophetischen Geiste seine schöpferische Zeugungskraft zu nehmen, muß diese Ansicht, wenn auf ihrem Standpunkte schon ohnehin die Weissagung verflacht wird, noch behaupten, daß diese nur Mittel war, um die theokratischen Zwecke zu fördern und das Volk in der Gegenwart für ihre Besserungsversuche zugänglicher zu machen. Wäre die Weissagung auch Zweck, so wäre sie nur Befriedigung der Neugierde [1]). Aber — „wenn gleich Moses und Samuel vor mir ständen, sagt Jehova, so habe ich doch kein Herz zu diesem Volke; es soll von mir hinweggestoßen werden" [2]); das lautet anders und läßt einen ganz andern geschichtlichen Boden voraussetzen, als der ist, auf welchem jene Ansicht fußt. Es ist wahr, die Propheten hatten den Zweck, bessernd auf ihr Volk einzuwirken, es ist wahr, das Gesetz bildete den Hintergrund ihres Bewußtseyns, sie wollten es im Volke lebendig erhalten und dieses dadurch vor dem Untergange retten; aber das Alles ist nicht das Ganze, ist nur der Ausgangspunkt eines Kampfes, der tiefer wühlt und in seinem Ende einen unendlich höhern Standpunkt erreicht. Das Gesetz mußte den Propheten als die Grundlage ihres Bewußtseyns und ihrer Wirksamkeit erscheinen, weil die Fortentwicklung des Geistes, die in ihnen geschah, Entwicklung des Gesetzes ist und mit diesem im geschichtlichen Zusammenhange stand; sie mußten bessernd auf das Volk wirken und seine Erhaltung zum Zwecke ihrer Wirksamkeit machen, weil es die einzige geschichtliche Stätte war, auf welcher jene Fortentwicklung des Geistes möglich war. Im Grunde aber war das Gesetz wie das Volk

[1]) a. a. O. S. 10. 19. [2]) Jer. 15, 1.

in der innersten Tiefe aufgelöst, das Gesetz aber in allen Erscheinungen des Volkslebens zerfressen und das Princip konnte nur in einer neuen Welt und Gestalt sich erhalten. Betrachten wir die Prophetie nach dieser ihrer höchsten Spitze, wo sie der Gedanke einer neuen Welt ist, so ist sie wesentlich Weissagung. Aber auch sie selbst will erst auf dieser Spitze als sie selbst und als Ausdruck ihres Wesens betrachtet seyn; wenn die Propheten noch so dringend das Volk zum Gesetze gerufen haben, damit es sich bessere und vor dem Untergange gerettet werde, so wissen sie doch, es müsse im Gerichte untergehen, ihre Ermahnung und praktische Beziehung auf die Gegenwart wird zum verschwindenden Momente ihrer Thätigkeit, wenn sie weissagend das neue Gottesreich verheißen.

Also auch diese mittlere Ansicht, welche die Gegensätze des Volkslebens in die einfachen gesetzlichen Interessen einschränkt, leistet nicht, was sie will; der prophetische Geist mit seiner neuen Schöpfung erhebt sich doch aus der alten und im Tode liegenden gesetzlichen Welt und es bleibt immer noch die Frage nach dem innern Verhältniß des neuen prophetischen Inhalts zu dem Volksbewußtseyn unbeantwortet. Die Schwierigkeit wird aber in der Auffassung gelöst seyn, welche die frühere Ansicht von der unmittelbaren Uebereinstimmung des Volksbewußtseyns und der prophetischen Anschauung und die verständige kritische Trennung beider Seiten zu einer höhern Einheit verbindet.

Der Inhalt des prophetischen Bewußtseyns war wesentlich neu, aber zugleich nothwendig gesetzt durch die Bedingungen, die in der bisherigen Entwicklung des Volksbewußtseyns lagen. Daher kommt es, daß die Propheten mit so großer Sicherheit voraussetzen, daß ihre Verkündigung dem Volke so verständlich sey, als ob sie sich von selbst verstehe. Es waren ferner sämmtliche Momente der prophetischen Anschauung in den einzelnen Richtungen des damaligen Volkslebens vertheilt. Freilich waren diese vertheilten Momente

eben durch ihre Trennung zu selbstständigen Erscheinungen zugleich in Form und Inhalt wesentlich verschieden von der Form und vom Inhalte, die sie im prophetischen Geiste erhielten. Durch die andre Umgebung und durch die Bestimmtheit, die sie in der Anschauung der einzelnen Richtungen des Volksgeistes hatten, waren sie auch in jeder Beziehung etwas ganz Anderes, als was sie in ihrer geistigen Totalität für die Anschauung der Propheten waren. Aber es war doch dadurch möglich gemacht, daß die Totalität der Idee sogleich Anklang fand im Volke. Dieses war geschichtlich vorbereitet, das in seiner vollendeten Gestalt zu fassen, was noch zerstreut und getheilt in seinem Innern lebte und arbeitete. Eben die Zertheilung der Momente bildete die Spannung und den Schmerz des Volksbewußtseyns, welches nun getrieben wurde, die Auflösung des Widerstreits, den es in sich trug, zu vernehmen und sich anzueignen. Der Inhalt der prophetischen Verheißung war also für das Volk neu und doch wurde es von ihm unwillkührlich angezogen und es fühlte sich von ihm wie von dem Abbild seines Innern angesprochen, weil es der wiedergeborene Inhalt seines zerrissenen Lebens war [1]).

---

[1]) Hienach bedürfen es die hebräischen Propheten, um bedeutend zu gewinnen, keineswegs, daß die Geschichte umgekehrt und das Gesetz als Resultat der prophetischen Thätigkeit gefaßt werde. Nicht bloß bei dieser kritischen Ansicht fällt auf die Seite der Propheten die Originalität (wie Vatke meint, Rel. des A. T. I. S. 481), sondern auch nach der richtigen Auffassung, welche dem Gesetze seinen ältern Ursprung bewahrt. Schöpferische Kraft ist den Propheten auch in diesem Falle zuzuschreiben, denn die gesetzliche Substanz war ja für das wirkliche Leben untergegangen, als sie die neue Welt des allgemeinen Gottesreiches schufen. Und was kann größere Bewunderung und Verehrung erwecken als der Geisteskampf von Männern, die alles, was bisher als positiv galt, verloren sehen und die Idee, die im Abfall des Volks den Tod erlitten zu haben schien, dennoch festhielten und zu einer höhern Stufe des unvergänglichen Lebens erhoben? So werden die Propheten sogar größer, als wenn sie nach kritischer Ansicht das Gesetz erst als Resultat ihres Schaffens vor

Im Einzelnen bestimmt sich dieß innere Verhältniß des prophetischen Geistes und des Volksbewußtseyns in folgender Weise:

---

sich haben. Denn leichter ist es, ohne positive Voraussetzung zu schaffen, als in einer zerstörten positiven Welt eine neue hervorzubringen, wie auch die Wiedergeburt mit schmerzlicheren Wehen verbunden ist als das einfache Setzen. Sagt man wie die Kritiker, „bei der Voraussetzung, daß der Pentateuch das älteste Buch des A. T. sey, müsse man sich wundern, daß die Propheten seinen Inhalt nicht gründlicher und umfassender anzuwenden wußten und nie darauf zurückkamen, um manche Sitten und Gebräuche mit einem Schlage als den Worten Jehova's stracks zuwiderlaufend zu bezeichnen" so verlangt man mehr, als damals möglich war, man verlangt Citate und ausdrückliche Beziehungen, in denen die Propheten mit reflectirender Bestimmtheit auf das Gesetz hinwiesen. Man übersieht dann die Dialektik des Widerspruchs, daß für die Propheten das Gesetz ein untergegangenes und doch wieder ein unmittelbar gegenwärtiges und die Substanz war, in welcher der Geist lebte und sich bewegte. D. h. die Propheten standen noch in dem lebendigen Fluß der Bewegung, wo das Gesetz aus seiner innern Fülle sich zu der neuen Welt ihres Bewußtseyns aufschloß und noch keine Lücke dazwischen getreten war, die, um übersprungen zu werden, des Citats bedurfte. In ihren Vorträgen kommen eine Menge Anschauungen und Ausdrücke vor, die sich an das Gesetz anlehnen, aber sie konnten ausgesprochen werden, ohne daß jedesmal die Reflexion die Entlehnung aus dem Pentateuch vermittelte.

Die Ansicht übrigens, daß das Gesetz des Pentateuch der Niederschlag der Prophetie sey, kann, nachdem sie durch die obige Darstellung von der Entwicklung des hebräischen Bewußtseyns widerlegt ist, noch durch folgende Reflexion als falsch nachgewiesen worden. Das Gesetz ist in jedem Falle Symbolik, die Uebertragung des Innern in die Sphäre der Erscheinung. Aber für Moses mußte das Symbol ein unbewußtes, für die Zeit des Exils ein bewußtes seyn.

Ein unbewußtes Symbol konnte das Gesetz für Moses nur seyn, weil die innere Beziehung auf Jehova und ihre äußere Selbstdarstellung erst später in Conflict geriethen. Es war für das Bewußtseyn noch eine und dieselbe einfache That, sich zum Gedanken Jehova's zu erheben und z. B. den Zehnten zu entrichten oder jede andere Rechtsbestimmung zu erfüllen. Oder das Opfer z. B. war nicht nur ein äußerer Act, mit dem die Bedeutung noch besonders verknüpft wurde, sondern das Gefühl der Sünde oder die Gewißheit der empfan-

Wenn die Propheten das Gesetz in die Innerlichkeit verlegen und die heilige Symbolik dadurch aufheben, so war diese Negation des bisherigen Gesetzes an sich bereits im Volksbewußtseyn geschehen und das Volk auf jene prophetische Idee innerlich vorbereitet. Freilich war diese Vorbereitung in der Sünde und im Abfall des Volks geschehen, und es könnte daher seyn, daß man der folgenden Darstellung den Vorwurf macht, sie leite das Gute aus dem Bösen, das Wahre aus dem Irrthum ab. Diesen Vorwurf könnte man einfach an die Vorstellung von der göttlichen Weltregierung verweisen, für welche das Böse

---

genen Sündenvergebung war unmittelbar Eins mit der Darbringung des Opfers.

Ein bewußtes Symbol mußte aber das Gesetz seyn, wenn es zur Zeit des Exils abgeschlossen ist. In diesem Falle hatten ja die Propheten schon die reine Innerlichkeit des Gefühls erweckt. Jetzt war es nicht mehr möglich, daß ein Ritualsystem sich ununterscheidbar mit einer innern Bedeutung verknüpfen konnte, sondern nun mußte die Innerlichkeit so viel Kraft erhalten haben, zu einer so freien Bewegung gelangt seyn, daß sie den äußern Ritus nur als untergeordnetes Material des Geistes betrachtete.

Fragen wir nun, welche Form des Symbols das Gesetz im Pentateuch habe, so können wir mit Hinweisung auf das zweite Buch unserer Darstellung unbedenklich antworten: die des unbewußten. Nirgends ist der äußere Ritus und seine Bedeutung in bewußter Unterscheidung auseinandergegangen. Im Gegentheil, die beschränkteste Endlichkeit ist mit dem Allgemeinen, mit der universellen Idee unmittelbar verknüpft.

Auf dem Standpunkt der Propheten aber trat die Reflexion ein. Hier kam es zur Unterscheidung des Symbols, hier wurde das Symbol zerbrochen und das Innre zu einer selbstständigen Welt erhoben. Jene Reflexion fehlt dem Pentateuch und ihr Mangel sichert ihm sein höheres Alter. Das Gesetz ist ursprünglich unbefangen über die Dialektik des Aeußern und Innern, die es in sich trägt, faßt beide Seiten unmittelbar zusammen, während die Propheten schon gegen die Entstellung des Gesetzes eifern, die es in den Partheien erlitten hatte, welche nur seine Außerlichkeit als das Wesentliche festhielten. Der Kampf der Propheten bleibt endlich unbegreiflich, wenn das Gesetz nicht vorhanden war, gegen dessen äußerliche Auffassung sie eiferten.

selbst der Ausführung des Guten dienen muß und alle segenbringenden geschichtlichen Erscheinungen Vorstufen haben, auf welchen das, was sie in der Gestalt reiner Vollkommenheit ausdrücken, im sündhaften Abbild erscheint [1]). Wird vom gewöhnlichen Bewußtseyn zugegeben, daß nach dem Rathschluß der göttlichen Weisheit das Böse dem Guten dienen muß, so brauchen wir nur darauf aufmerksam zu machen, daß es der göttlichen Weisheit widersprechen würde, ein zweckwidriges Mittel zu gebrauchen, wenn das Böse mit dem Guten in gar keinem innern Zusammenhange stände. Solch ein Mittel müßte Gott vielmehr hinwegwerfen und vernichten, wenn es ihm auch noch so sehr durch die Sündhaftigkeit der Welt aufgedrungen würde. Jene sündhaften Vorstufen sind aber immer diejenigen geschichtlichen Erscheinungen, in welchen die kommende Wahrheit als abstract subjective Bestimmtheit sich darzustellen sucht, das ist die Wahrheit auch im Irrthum und bildet den Zusammenhang mit ihrer vollendeten Erscheinung. Hätten die Propheten jenen Durchgangspunkt, den Abfall und das feindliche Verhalten gegen das Gesetz nicht zur Voraussetzung gehabt, so wäre es ihnen auch nicht möglich gewesen, sich in der Art über das Gesetz zu erklären, wie sie es gethan haben. Wie sollte es ihnen wohl in den Sinn gekommen seyn, die heilige Symbolik zu vernichten und zu zertrümmern, wenn sie nicht schon an sich zertrümmert gewesen wäre und wenn etwa der Volksgeist noch unbefangen in derselben webte und seine Lebenskräfte mit ihr noch verflochten waren. Statt das bestehende Gesetz aufzuheben und ein neues zu

---

[1]) Man hat die Kirchen-Reformation als glänzendes Beispiel davon aufgeführt, daß die Geistesentwicklung als schuldlose, normale Evolution geschehen könne. Allein soll die Reformation in den Verirrungen der mittelalterlichen Secten, in der abstracten Subjectivität eines Huß nicht mehr die Vorgänger anerkennen, deren Schuld sie nur getilgt hat? Und was die nothwendige Vorstufe des Christenthums sey, lehrt doch wohl die Geschichte des ganzen Alterthums, besonders der letzten Zeit desselben.

verheißen, hätten sie das Alte mit aller Sorgfalt aufrecht erhalten müssen oder sie hätten vielmehr zu ihrer bestimmten Thätigkeit und zum Auftreten gar keinen Grund gehabt. Die Voraussetzungen für ihre Auffassung des Gesetzes und dazu, daß sich das Volk auch zu ihr erheben konnte, waren folgende.

Zunächst der Umstand, daß das Gesetz sowohl der Verehrung Jehova's diente, als auch mit dem Götzendienst sich verband, mußte es zuletzt als etwas rein Formelles und Gleichgültiges erscheinen lassen. Denn diente es beiden an sich so entgegengesetzten Anschauungen, so zeigte es sich, daß es eine Form sey, die den verschiedensten Inhalt in sich aufnehmen könne. Damit kam es aber an den Tag, daß der Inhalt, mit dem sich das Gesetz verbinde, die Hauptsache sey und daß es auf die Gesinnung ankomme, mit der man es befolge und äußerlich ausübe. Die von den Propheten ausgesprochene Idee des neuen Gesetzes war aber damit noch nicht gegeben. Eine andere Voraussetzung war die Kraft, welche das Selbstbewußtseyn in sich entdeckte und mit der es sich vom Gesetz losriß, um aus sich selbst, aus seiner innern Unendlichkeit das Recht zu bestimmen. Es war noch sündliche Vermessenheit, wenn diese Kraft dazu angewandt wurde, Recht in Unrecht und Unrecht in Recht zu verwandeln, aber es war doch der lebendige Quell entdeckt, aus welchem für den Geist das Recht fließen muß, wenn es ihm nicht als fremde Macht erscheinen und immer wieder den Angriffen der Subjectivität ausgesetzt seyn soll. Endlich war das Gesetz durch die Indifferenz gegen alles, was bisher als das Wesentliche galt, aufgehoben. Der Geist hatte sich in Verzweiflung seines erfolglosen Mühens vom bisherigen Gefäß seiner Erscheinung abgewandt und er betrachtete das Gesetz als etwas, das nicht wesentlich zu ihm gehöre. Auch diese Indifferenz war noch nicht die prophetische Idee selbst, aber wohl der Drang nach derselben hin, der nur sein wahres Ziel noch nicht wußte. Denn jene Verzweiflung trieb zwar den Geist in sich selbst zurück, aber

nur in seine innere Leere. Der prophetische Geist dagegen negirte einerseits das Gesetz, andrerseits faßte er die Innerlichkeit selbst als erfüllte, indem er das äußerliche negirte Gesetz als das innere setzte. Das ganze Volksleben auch in seinen sündhaften Erscheinungen drängte sich nach dieser Idee hin, ohne dieselbe zu besitzen oder ohne sie im wirklichen Bewußtseyn zu haben. Sie war nur an sich als Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns da und die Propheten erst setzten sie als Gegenstand des Bewußtseyns.

Obwohl nun dergestalt die Idee im Volksleben an sich schon lag, so sprachen sie die Propheten doch nicht in der Form aus, daß sie sich auf das gegenwärtige Volksbewußtseyn beriefen und etwa sagten: ihr tragt eigentlich oder im Grunde dasselbe in euch, was wir euch vortragen und wir bringen es euch nur zum Aufschluß. Das Gesetz der geschichtlichen Entwicklung konnten sie vielmehr noch nicht verständig übersehen, weil sie noch mit im Werden der neuen Gestalt des Geistes begriffen waren und hier die Bedingungen in fremdartigen und zerstückelten Formen versteckt sind. Als etwas plötzlich Eingetretenes betrachteten sie die Idee und sie mußten es, weil die Idee noch nicht für das Bewußtseyn existirte und weil sie, um sich in ihrer reinen Vollendung zu behaupten, ihre sündhaften Vorstufen von sich abstoßen mußte. Daher mußten die Propheten die Idee im Gegensatz gegen den wirklichen Zustand des Volks aussprechen und dessen falsches Verhältniß zum Gesetz in die richtige Norm umbiegen.

Dasselbe Verhältniß der Idee zum allgemeinen Volksbewußtseyn läßt sich bei der prophetischen Idee von der Universalität der Theokratie und von der Einkehr der Heiden in die Gemeinde nachweisen und tritt hier nur heller in die Augen, weil es sich da um Gegensätze handelt, die massenhaft repräsentirt sind und in einfachen Bewegungen sich auf einander beziehen. Der Gedanke von der Allgemeinheit der Gemeinde hat in der Form, wie ihn die Propheten faßten, nicht unter dem Volke geherrscht und dieses stand

nicht etwa mit ausgebreiteten Armen schon ganz bereit da, um die Heiden in sich aufzunehmen. Ganz das Gegentheil werden wir bei genauerer Untersuchung antreffen und doch in diesem Gegentheil die Geburtsstätte der Idee erkennen. Das Volk befand sich während der Blüthe der Prophetie im Kampf mit den heidnischen Völkern, oder vielmehr dieser alte Gegensatz war jetzt schroffer geworden, vereinfacht und auf die Spitze getrieben, da dem Volke im orientalischen Weltreich die gesammte Macht des Heidenthums in ihrer kräftigsten Vereinigung entgegentrat. Da das Weltreich das Volk endlich mit dem Untergang bedrohte, so erschien dem Volksbewußtseyn die Stellung gegen jenes Reich als ein Kampf auf Leben und Tod und das Verhältniß zum heidnischen Staat wurde das der äußersten Spannung und Ausschließung. Auf dem Grunde dieses Verhältnisses lag aber der Gedanke der Universalität. Denn nicht abstract die fremden Völker schloß das Volk von sich aus, sondern in ihnen die fremde Macht des Heidenthums. Aber auch nicht abstract nur das heidnische Bewußtseyn schloß das Volk aus, sondern die Existenz des Heidenthums im Staat und zwar im Naturstaat. Indem nun das Volk dergestalt gegen die heidnische Macht des Weltreichs in Spannung stand, diese bekämpfte und als eine solche betrachtete, die untergehen müsse, so hieß das nichts Anderes als: das gesammte Heidenthum und seine ganze weltliche Macht, insofern von ihm Staaten geschaffen und belebt werden, muß fallen. An sich war hiemit der Gedanke gegeben, daß die Theokratie allein herrschen und allgemein anerkannt werden müsse. Im Volke war aber mit diesem verzehrenden Gegensatze noch nicht das wirkliche Bewußtseyn gesetzt, daß nun die Heiden in die Theokratie einkehren und als Moment der Gemeinde auch erhalten werden müssen. Es hielt sich nur an die Gewißheit, daß es siegen müsse, daß die Heiden endlich unterliegen würden und falsche Propheten schmeichelten ihm mit diesem Gedanken, daß es so, wie es ist, ohne daß es an sich selbst etwas zu verändern brauche, über die heidnische Macht

die Oberhand erhalten werde [1]). Die Propheten konnten daher an dieses Volksbewußtseyn anknüpfen, wenn sie den Fall des Heidenthums verkündeten; aber neu war dann der Masse des Volks der Gedanke, daß die Völker, wenn sie durch das Gericht getödtet sind, als lebendige Glieder der Gemeinde wieder auferstehen sollen.

Was aber am meisten die prophetische Idee von der Vorstellung des Volks unterschied, war der Gedanke, daß die Gemeinde in ihrem gegenwärtigen Zustande weder siegen noch die Völker in ihre Mitte aufnehmen könne, sondern daß auch das Volk erst durch die Negation, durch die Leiden des Untergangs hindurchgehen müsse. Das Falsche an der Volksvorstellung war, daß die Gemeinde schon so, wie sie war und durch ihr unmittelbares Bestehen als schlechthin berechtigt galt. Dagegen sprechen die Propheten den Gedanken aus, daß das Volk selber erst durch das Gericht geläutert werden müsse, ehe es seiner allgemeinen Bestimmung entsprechen könne. Denn es selbst enthält noch Elemente in sich, die es sogar zu seiner Aufgabe in Gegensatz gestellt haben. Aber auch diese dem Princip feindlichen Elemente dienten wieder als Vorbereitung der höhern Idee, vermittelten deren Hervorgang, freilich in der oben entwickelten Weise, daß sie nicht als diese Vermittlung, sondern nur als äußerer Widerspruch gegen das Gesetz gewußt wurden. Insofern nämlich das Volk zum Götzendienst abfiel oder gegen das Gesetz sich versündigte, so hatte es sich selbst seines Vorrechts vor den Heiden beraubt und sich diesen gleichgestellt. Haus Jocob's, sagt der Prophet, du hast dein Volk verlassen und dich von ihm losgerissen [2]), d. h. du hast deine Nationalität aufgegeben und dich mit den Völkern auf Eine Linie gestellt, weil du dich mit heidnischem Wesen erfüllt hast. So war der gesetzliche Unterschied des Volks und der Heiden aufgehoben, der Particularismus ist überschritten und das Volk mit den

[1]) Jer. 28, 11. [2]) Jes. 2, 6.

Völkern in Eine Masse des Verderbens und der Gottvergessenheit zusammengeflossen. Daß hiemit der Universalismus an sich gegeben sey, dessen war sich freilich das Volk nicht bewußt, es stellte sich doch noch den Völkern gegenüber und hielt in der Verblendung über sich selbst und seinen eigenen Zustand an seinem Vorrecht noch fest. Sein Particularismus wurde der schlechte, der der Verstocktheit. Die Propheten aber gingen von dieser Verwicklung des Volks mit dem heidnischen Wesen zum wirklichen Universalismus fort. Das Gericht ließen sie in gleicher Weise über die Verstocktheit des Volks und über die heidnische Macht der Völker ergehen, beide Seiten des Gegensatzes werden von dem Einen Gericht umspannt, gestraft, geläutert und das Ende des Gerichts ist der Sieg des Gesetzes über alle Feinde. Die Theokratie ist damit zur Allgemeinheit hindurchgedrungen.

Endlich ist noch in Bezug auf die Vorstellung vom Messias das Verhältniß zu bestimmen, in welchem das Bewußtseyn des Volks und der Propheten stand. Die geschichtliche Grundlage jener Vorstellung war in dem Gange, den bisher die Entwicklung des Volks genommen hatte, gegeben. Das innerste Streben derselben war darauf gerichtet, das Gesetz als die Substanz des Staats mit der Persönlichkeit und mit der Innerlichkeit der Subjectivität zu verschmelzen. Aus diesem Streben war das Königthum hervorgegangen und derselbe Trieb bewies sich in jenem Verlangen, das Göttliche als gegenwärtig zu genießen, welches sich freilich nur auf unmittelbare Weise im Götzendienste und dessen sinnlichen Ausschweifungen befriedigte. Der Trieb als solcher ist ohne Selbstbewußtseyn, ohne Verständniß über seine eigentliche Bedeutung; sein eigentliches Ende ist ihm nicht wirklich klar oder äußert sich sogar in Gestalten des Lebens und des Bewußtseyns, welche dem wirklichen Resultat ganz fremd zu seyn scheinen oder mit diesem gar keinen Zusammenhang zu haben. Deshalb mußten die prophetischen Anschauungen vom Messias nach

ihrem wesentlichen Inhalt dem Volksbewußtseyn als neu erscheinen und doch wieder als dasjenige, was allein seinen eigentlichen Trieb befriedigen könne. In jener allgemeinen Arbeit des Volksgeistes, seine Substanz in die Subjectivität einzuführen, gab es aber auch einen besondern hervorragenden Punkt, auf welchem die gesetzliche Aufgabe des Ganzen am meisten in das persönliche Leben eingedrungen erschien und in ihm lag jene Vorbereitung, welche es am schlagendsten bewirkte, daß die Anschauung des Messias dem Volke sogleich als eine solche sich darbot, welche zur Vollendung seines Lebens nothwendig sey. Dies ist die Persönlichkeit David's. War sie schon in sich selbst groß gewesen, so mußte sie in den spätern Zeiten des Verfalls und des Unglücks für die Erinnerung noch größere Bedeutung erhalten. Da verband sich erst recht eigentlich mit David's Gestalt der Gedanke des ungetrennten Volksganzen, welches in ihm und in seiner persönlichen Energie zuerst seine Einheit gewonnen hatte und gegen die Völker immer siegreich war. Die Kämpfe und Spaltungen der Gegenwart trieben nun den Geist in die Vergangenheit zurück, um hier seine verlorne vollkommne Gestalt anzuschauen und die Sehnsucht der Erinnerung richtete sich zugleich als Wunsch und Hoffnung einer bessern Zukunft entgegen, in welcher das Untergegangene wiederkehren würde. Und da Alles Große der Vergangenheit an die Person David's sich knüpfte, so blieb es mit dieser auch in der ersehnten Zukunft verbunden; ein andrer David muß aufstehen, wenn der unglückliche Riß geheilt und der Verfall des Volks aufgehoben werden soll. Vom Volke wurden aber die Leiden der Gegenwart am lebhaftesten in der Collision mit dem Weltreich und in dem Druck, den seine unmittelbare Nationalität erfahren mußte, empfunden; was es daher besonders von dem zukünftigen König erwartete, war der Sieg über die heidnischen Widersacher. Dieses politische Interesse war schon für das Volk nicht ein rein weltliches, denn sein Sieg über die Heiden war zugleich Sieg Jehova's. Das religiöse Moment, das

in dieser Anschauung an sich enthalten ist, war nur im Volksbewußtseyn noch nicht in seiner Reinheit gefaßt, erst durch die Propheten wurde es in den Vordergrund gestellt, wenn für ihre Anschauung der Messias der Held des Gesetzes ist, der die Völker nur deshalb schlägt, um den göttlichen Willen zu unverletzbarer Herrschaft zu erheben.

Am entschiedensten ging der prophetische Geist in der Anschauung vom leidenden Messias über das Volksbewußtseyn hinaus. Der Gedanke, daß der Messias, um seine Bestimmung zu erfüllen und um in die Herrlichkeit seines Ziels einzugehen, das ganze Geschick der Endlichkeit mit allen seinen Leiden durchleben müsse, stand dem wirklichen Bewußtseyn am fernsten, mußte wenigstens für das Volk am meisten den Charakter des Neuen haben. Es hatte zwar auch leiden müssen, aber die Stellung, die es sich zum Unglück der Geschichte gab, war äußerlicher und beruhte auf dem Gedanken, daß das Leiden unmittelbar besiegt und beseitigt werden müsse. Die geschichtliche Voraussetzung für jene Idee lag weniger in schon bestimmt ausgebildeten Gedanken, als vielmehr in dem gesammten Geschick des Volksgeistes, daß er sich selbst durch die Leiden des Untergangs bewegen mußte, obgleich er in seiner Existenz doch der göttliche Zweck selber war. Verdiente auch das Volk als unvollkommne Erscheinung des göttlichen Zwecks den Untergang, so war es doch immer die einzige Stätte dieser Erscheinung, mit seinem Geschick war noch das des göttlichen Zwecks verflochten und auch dieser hat im Tode des Volks durch die Leiden der Endlichkeit hindurchgehen müssen. Diese Bewegung des göttlichen Zwecks und der Sieg über das Leiden durch freiwillige Uebernahme desselben war der Inhalt der Anschauung vom leidenden Messias. Doch ein Abbild dieser Idee finden wir unter dem Volke, aber nur in natürlicher Form. Es ist der Adonisdienst, die Anschauung, daß das Göttliche in den Tod und in den Gegensatz eingehe, ihn innerlich überwinde und nicht nur äußerlich von sich entfernt halte. Dieser Dienst beweist, daß auch

im Volke der Trieb lebte, das Leiden als inneres Moment in der Bewegung des Göttlichen zu fassen.

Um die Stellung der Propheten zu ihrem Volke vollends zu umschreiben, haben wir zu dieser Darstellung noch einen Zug hinzuzufügen. Die Propheten mußten drohend und strafend dem Volke entgegentreten, denn die empirische Bedingung ihrer Wirksamkeit und die nächste Aufforderung zu derselben war die unrechte Stellung, welche das Volk sich zum Gesetze gegeben hatte. Das ungesetzliche Wesen und die aus ihm hervorgegangene Auflösung der Verhältnisse des Staats wollten sie zu einer höhern Form des Volkslebens aufheben. Außerdem war das, was sie dem Volke von der zukünftigen Gestalt der Theokratie verkündigten, eine Anschauung, die dem allgemeinen Bewußtseyn als neu erscheinen mußte, obgleich sie in den verschiedenen Richtungen des Volkslebens an sich schon gegeben war. Daher hatten die Propheten so viel von den Partheien zu leiden, die Strafreden wollte man nicht hören, die Drohungen verlachte man und die Partheien wollten nicht anerkennen, daß in der Idee, von der die Propheten zeugten, ihr eigner Trieb befriedigt sey. Sie wollten das nicht, weil die Form, welche der Trieb jeder einzelnen Richtung hatte, wesentlich verschieden war von dem, was die Propheten verkündigten, und weil sie in der höhern Idee sämmtlich ihre eigne Vernichtung scheuten. Der Zug, der die obige Darstellung erst abrundet, ist folgender. Hätten die Propheten sich nur in der Stellung zum Volke gefunden, in welcher sie zu diesem im Gegensatze standen und in den einzelnen Richtungen des Geistes nur das der Wahrheit Feindliche bekämpfen mußten, so wäre es unbegreiflich, wie sie dennoch mit so großer Sicherheit und Ruhe des Geistes auftreten und sprechen konnten. Ihre Wirksamkeit hätte vielmehr die Form des Eifers und Grimms haben müssen, also jene Form, welche den prophetischen Geist in der vorhergehenden Periode in einen so schmerzlichen und erfolglosen Kampf verwickelt hatte. Noch unglücklicher scheint es, mußte ihr Bewußtseyn und ihre Stellung seyn,

da sie im Gedanken der neuen zukünftigen Welt mit der wirklichen Welt der Gegenwart völlig gebrochen hatten und der Staat des Gesetzes in seiner Endlichkeit, die ihn in den Untergang ziehen würde, ihnen offenbar geworden war. Da war aber die Sicherheit ihrer Haltung in der unmittelbaren Gewißheit von der Nothwendigkeit der Idee begründet, diese Gewißheit ließ sie auch nicht an der Wirklichkeit der geschichtlichen Erscheinung und am Erfolg ihrer Wirksamkeit verzweifeln. Es tröstete sie der Gedanke, daß das Volk im Gericht nicht ganz untergehen könne, denn ein heiliger Kern werde bleiben, ein Stamm und ein Rest, welcher der Idee zum Träger dienen werde. Dieser Gedanke vom heiligen Reste hat nicht gerade eine bestimmte, ausgebildete Pathei, welche den Propheten zum Schutz und Rückhalt gedient hätte, zu seinem Hintergrunde, obwohl es nicht auszuschließen ist, daß nicht immer einige den Propheten vorzugsweise Glauben geschenkt und sich ihnen besonders anhänglich bewiesen hätten. Sondern mehr noch beruhte dieser Gedanke auf der innern Ueberzeugung, daß die Sache des Volkes selber die Sache der Idee, daß beides unzertrennlich mit einander verknüpft sey und mit der Kraft der Idee auch das Volk nicht untergehen könne. So waren sie gewiß, daß ihre Rede doch im Innersten des Volksgeistes Anklang finden müsse, weil sie in dem wesentlichen Lebensprincip desselben begründet sey, und so gaben sie auch nicht den Gedanken auf, daß es der Idee in allen entscheidenden Krisen nie an Trägern unter dem Volke fehlen werde.

Mit einem Orden, Stand, Kaste u. dergl. sind die Propheten, obwohl man es oft gethan hat, gar nicht zu vergleichen. Sie waren ein nothwendiges Element im damaligen hebräischen Leben und wurden sicherlich jedesmal vom Princip, sobald es gefährdet war, zu seiner Erhaltung hervorgetrieben; aber ihr Verhältniß zum Ganzen und zu einander war durchaus nicht in äußerlicher Weise organisirt. Ihre Vorbereitung war unabhändig von einer bestimmten Unterweisung, lag nur in ihrer mehr oder weniger

ausgezeichneten Genialität und in der Kraft, mit der sie das Princip des Gesetzes und den Widerspruch, in dem es zum Volksleben stand, in sich empfanden. Selbst nicht einmal reflectirend scheinen sie sich vorher durch verständiges Abwägen der Verhältnisse und der Mittel, die zur Einwirkung auf das Volk die besten seyen, zu ihrem Auftreten innerlich vorbereitet zu haben. Das Plötzliche vielmehr, mit dem sie ihren Beruf erfassen, macht es wahrscheinlicher, daß das Gefühl der Widersprüche, in welche die Substanz des allgemeinen Lebens verfallen war, ihre Innerlichkeit nur mit unbestimmter Gewalt beschäftigte und bis zu dem Grade einnahm, daß sie allein in diesem Gefühle lebten und das innere Brüten endlich durch die Nothwendigkeit der That und durch den Gedanken des göttlichen Gerichts, zu dem das Volk reif sey, abgeschlossen und zur Klarheit erhoben wurde. Ihr Verhältniß zum Volke war dann darin gesichert, daß sie durch die Gewalt ihrer Rede und durch die Wucht, mit welcher der Inhalt den Eindruck des Nothwendigen machte, die Zufälligkeit, die in ihrem vereinzelten Auftreten lag, überwogen und auch der Bereitwilligkeit, mit der sich die Besseren zur Anerkennung ihrer Berechtigung getrieben fühlten, den Anschein des subjectiven Beliebens und zufälliger Anhänglichkeit nahmen. Auch das Unglück und die Rathlosigkeit der Zeit, da die alten Lebensformen nicht mehr zusammenhielten und das Princip in ihnen seinen festen Bestand verloren hatte, bewirkten immer, daß die Propheten, sobald sie auftraten, als nothwendige Träger der Idee anerkannt wurden und die Zeit, wo sie fehlten, sich verlassen fühlte; aber als bestimmter Stand erhielten sie niemals im Ganzen der Verfassung ihre Stelle, insofern blieben sie immer für das Ganze ein zufällig durch die Noth aufgedrungenes Element und noch Zacharias kann die Vermittlung des theokratischen Princips nur auf das königliche und priesterliche Amt beschränken [1]).

---

[1]) Zach. 6, 13.

Nothwendige Träger des Princips und nach ihrer Anschauung doch nur durch die Sünde und Verderbtheit des Volks in zufälliger Weise nothwendig gemacht, konnten die Propheten auch in ihrer Periode sich noch nicht in ihrer Welt heimisch und als Glieder eines gesunden Organismus fühlen. Die Empfindung des Gegensatzes und ein beständiger Schmerz über das Verfehlte, welches ihnen in der bisherigen Entwicklung des Volksgeistes zu liegen schien, gab ihrer Stimmung für gewöhnlich etwas Gedrücktes und das sprach sich auch in ihrer äußern Haltung und Erscheinung aus. In strengem Sinne sind sie zwar nicht Asceten gewesen; verheirathet, wie es von Jesaias und Ezechiel gewiß ist, und im Besitz von Eigenthum, waren sie in das bürgerliche Leben zu sehr verflochten, als daß sie sich in eine einsame Stellung aus demselben hätten zurückziehen können. Aber den Riß zwischen ihrem höhern Bewußtseyn und dem Volksleben, das dem Gericht des Untergangs entgegeneilte, mußten sie doch schmerzlich empfinden, ihr ganzes Wesen wird dadurch etwas Strenges und Herbes bekommen haben und den Schmerz ihrer Seele drückten sie damit aus, daß sie jetzt schon im nur scheinbar lebenden Volke den Todten betrauerten. Ihr gewöhnliches Gewand war das härene, welches man zur Trauer anthat [1]) und sie gaben damit zu erkennen, daß sie über den tödlichen Schaden des Volks Leid trügen.

Die Propheten mochten sich nun noch so sehr zu dem Lebenskreise, der der einzige war, in dem sie sich selbst wirklich denken konnten, im Gegensatz fühlen, so bewahrte sie vor der Verzweiflung dennoch die Kraft des Inhalts, den sie im Gedanken der neuen Welt und des heiligen Restes noch besaßen. Dieser Inhalt hob sie über den Gegensatz hinaus, gab ihnen den Muth dazu, auf die Gemeinde mit Hoffnung auf Erfolg einzuwirken und verhinderte es, daß sie sich nur zerstörend gegen die Sünde richteten. In der ältern Gestalt

---

[1]) Zach. 13, 4.

der Prophetie, welche Elias repräsentirt, war der Eifer und Grimm gegen den bekämpften Gegensatz als diese Form schon selbst der Inhalt und der Vorwurf, der den Gegenstand der Anklage mit Anstrengung aller Kräfte vernichten will, aber es nie kann, war der Kreis, in dem sich der prophetische Geist unruhig hin und herbewegte. Schon der Vorwurf aber war in der vollendeten Gestalt der Prophetie zu dem allgemeinen Gedanken des göttlichen Gerichts fortgegangen und sein leidenschaftliches Wesen war in der Anschauung der künftigen Herrlichkeit der Gemeinde beruhigt worden. Wenn sie bei einem augenblicklichen Anlaß sich plötzlich zum Volk zu sprechen getrieben fühlten und die Empfindung des Gegensatzes durch den einzelnen Anstoß eine bestimmte Richtung erhalten hatte, in der sie sich äußern konnte, so wird der Eifer und Grimm sich gewöhnlich mit jener leidenschaftlichen Heftigkeit, die den Gegner gern für immer niederschlagen will, gegen die Verstocktheit des Volks gerichtet haben; die Vorwürfe werden sich mit unaufhaltsamer Gewalt einer dem andern bis zu jenem Punkte gefolgt seyn, wo das Maaß voll ist und im Urtheilsspruch der Vernichtung der aufgeregte gesetzliche Eifer sich Genüge thut; auch in der äußern Haltung wird sich die lebhafte Gereiztheit, die sich Luft verschaffen will, durch ein gespanntes Wesen ausgedrückt haben. Aber schon in der mündlichen Rede löste sich der Eifer in Anschauungen auf, welche das Wilde, Maaßlose und Excentrische von der Erscheinung des prophetischen Geistes fern hielten. Der Donner der Anklage und der Vorwürfe und die Drohung des Gerichts milderte sich zur Paränese, die zum Herzen spricht, um den Gegensatz auf innere Weise zur Einheit umzubiegen und der Schmerz über die Sünde und über die Nothwendigkeit des Gerichts, das doch eintreten müsse und unvermeidlich sey, wurde im Triumph der Idee, in der Gewißheit der künftigen Vollendung der Gemeinde gedämpft. So lag der Inhalt nicht nur im formellen Eifer, im Außersichkommen des Geistes, sondern er war zu einer selbstständigen idealen Welt ausge-

bildet; dadurch war er abgelöst von dem bloß innern Weben des Geistes, er wurde zur Objectivität erhoben und um in dieser als bleibendes Zeugniß gegen das abgefallene Volk erhalten zu werden, trieb er von selbst die Propheten dazu an, ihm durch die Schrift eine dauernde Existenz für die Erinnerung zu geben. Schriftsteller, was ein Elias, Elisa nicht waren, weil sie in der Verheißung noch nicht den wahren Inhalt gewonnen hatten, wurden die Propheten dieses Zeitalters, in welchem die Prophetie erst ihre wesentliche Gestalt erreichte, durch die Kraft des Inhalts. Dieser wurde in den Propheten aber erst in der Lebendigkeit ihres Gefühls; wenn er auch als die absolute Wahrheit ihrem Bewußtseyn als objectiv selbstständig und als die frei für sich bestehende Welt des göttlichen Rathschlusses erschien, und so erscheinen mußte, so war er doch im Grunde noch vollständig mit der Subjectivität verwachsen, er war nur in der Bewegung der Innerlichkeit, die sich in den Widersprüchen der wirklichen Welt gedrückt fühlte und die bedrohte Substanz derselben im Selbstbewußtseyn belebte. In der schriftlichen Darstellung durchdrang sich daher beides: das Lyrische, welches darin begründet ist, daß das Subject den Gegenstand in der Form schildert, daß es darstellt, wie es von ihm ergriffen ist, und andrerseits die objective Darstellung. Das Lyrische der prophetischen Darstellung, welches die Poesie der Psalmen zur Voraussetzung hat, spricht sich aus in dem Schmerz und in der Klage über den Abfall des Volks, in dem Jammer über das Gericht, das der Volksexistenz ein Ende machen soll, und endlich in dem Jubel über die Herrlichkeit der wiedergeborenen Gemeinde. Indem die Propheten klagen und weinen und triumphiren, so ist das zugleich objectiver Inhalt, die Dialektik zwischen der Sündhaftigkeit des Volks und dem gesetzlichen Princip und Darstellung des neuen Gottesreiches. Mit der objectiven Schilderung aber berührt sich die Lyrik der Propheten, indem sie den gesammten Reichthum, der in ihrer Subjectivität lebt, als Rede Jehova's, als reine Erscheinung einer hö-

hern Welt ankündigen. Diese Vereinigung der Lyrik und der objectiven Schilderung ist der Ausdruck des prophetischen Geistes, in dem die schmerzhafteste Aufregung, innres Seelenleiden und doch wieder Ruhe, Sicherheit und Festigkeit verbunden sind. Die Besonnenheit konnte es sogar bewirken, daß ein Prophet das Seelenleben und die innern Kämpfe, die er während seiner lebenslangen Wirksamkeit geführt, als ein Ganzes zusammenfassen, zu einer zusammenhängenden Composition umbilden und als Offenbarung Jehova's aufstellen konnte. So sind z. B. die Schriften des Hoseas und Micha die als Ganzes zusammengefaßte Summe ihres prophetischen Wirkens. Das Aeußerste der besonnenen Gestaltung und Darstellung wurde aber dann erreicht, wenn, wie im zweiten Theil des Jesaias, das Exil, der ideale Ausgangspunkt als sicher und gewiß vorausgesetzt und seine Entwicklung zu seinen nothwendigen Consequenzen geschildert wurde. Wenn dergestalt der unmittelbare geschichtliche Drang zurücktrat, wurde das Werk rein schriftstellerisch und näherte es sich am meisten der künstlerischen freien Production. —

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen über den geschichtlichen Hervorgang der Prophetie wenden wir uns nun zur Darstellung derselben selbst. Wir werden zunächst die Form der Prophetie zu beschreiben, sodann den Inhalt selbst zu entwickeln haben und endlich zur Idee übergehen, ein Fortgang, der sich in der Darstellung selbst rechtfertigen wird. Die Form der Prophetie werden wir aber zunächst nach ihrer geschichtlichen Erscheinung, also empirisch aufnehmen, wie sie in den prophetischen Schriften vorliegt. Sodann werden wir sie durch die Reflexion hindurch führen und zugleich die verschiedenen Ansichten von ihrer Bedeutung beurtheilen. Wenn wir sie durch dieses Stadium des Verstandes begleitet haben, werden wir sie als die nothwendige Form des Begriffes entwickeln.

Zweiter Abschnitt.

Die Form der Prophetie.

An der Prophetie sind zwei Seiten zu unterscheiden, das Bewußtseyn, dem ein Inhalt erscheint, das durch diesen Inhalt also bestimmt ist, und der Inhalt, welcher dem prophetischen Bewußtseyn erscheint.

§. 55.

Die Form des prophetischen Bewußtseyns.

A. Die Erscheinungsform.

Für die Propheten erscheint der Inhalt nicht als ein solcher, den sie aus der Welt und aus dem Innern ihres Selbstbewußtseyns genommen haben. Aus ihnen selbst haben sie ihn nach ihrer Vorstellung nicht geholt und nun durch Reflexion, durch Aufmerksamkeit und freie Thätigkeit entwickelt, sondern sie betrachten ihn als einen solchen, der ihnen von außen komme; „so hat Jehova gesprochen," mit dieser Einleitung beginnen sie ihre Reden und was sie zu dem Volke sprechen, sind daher nicht ihre Worte, sondern sie verkündigen sie als Worte Jehova's. „Höret das Wort Jehova's," sagt z. B. Jesaias [1]).

Auch den Antrieb, zum Volke zu reden, empfinden sie nicht als einen solchen, der aus ihrer Freiheit, aus selbstbewußtem Entschluß hervorgegangen sey. Denn wie der Inhalt, für den sie wirken, ihnen von außen kam, so hat auch der Trieb, diesen Inhalt dem Volke mitzutheilen, denselben äußerlichen Ursprung. Jehova ist es, der sie beruft und ih-

---

[1]) Jes. 1, 10.

nen den Auftrag giebt, sein Wort dem Volke zu überbringen. So hat er den Jesaias gesandt, so den Amos, so den Ezechiel [1]) u. s. w. Den Anstoß, der sie zuerst zu ihrer bestimmten Thätigkeit antrieb, betrachten die Propheten als die *göttliche Berufung*, welche ihnen ihre Lebensaufgabe bestimmt habe. Diese Berufung erschien ihnen immer als etwas *plötzlich, in einem bestimmten Augenblick eingetretenes*, so daß ihnen dieser Augenblick beständig in einer festen Gestalt vorschwebte und ihnen die Gewißheit ihrer Berechtigung gab. Jedesmal aber, wenn auch später das Wort Jehova's an sie gelangte, war das eine Aufforderung an sie, mit ihrer Rede sich an das Volk zu richten und jedesmal waren auch diese einzelnen Momente der Offenbarung für sie plötzlich eingetreten.

Das *Unwillkührliche* der prophetischen Thätigkeit liegt auch in dem Worte ausgedrückt, welches dieselbe bezeichnet. נָבִיא, der Prophet, ist abzuleiten von dem Verbum נָבָא, welches nur im Niphal und Hithpael vorkommt. נָבָא aber hängt am nächsten zusammen mit נָבַע sprudeln, reichlich quellen und seine Grundbedeutung ist demnach das lebhafte Aeußern des inneren Gehalts. Die Reflexivformen Niphal und Hithpael bezeichnen aber beide häufig die innere Erregung, in welcher das, was die Grundbedeutung des Kal ist, als die Bestimmtheit des Subjects gefühlt wird und dieses getrieben ist, jene Bestimmtheit auch zu äußern und an sich zur Erscheinung zu bringen. נִבָּא und הִתְנַבֵּא heißt daher sich als einen solchen fühlen und darstellen, der zur unmittelbaren Aeußerung des innern Gedankens getrieben ist [2]).

Die Kraft ferner, durch welche sie den Inhalt ihres Bewußtseyns bekamen und welche sie zur Aufnahme desselben antrieb, empfanden die Propheten als eine *gewaltsame und unwiderstehliche*, der sie schlechthin gehorchen müßten. Im Allgemeinen, insofern ihnen jener Inhalt als die

---

[1]) Jes. 6. Ezech. 2, 3. Am. 7, 15.

[2]) Amos. 7, 15.

absolute Wahrheit erschien, stellten sie sich derselben in ihrer empirischen Einzelnheit gegenüber. Zu dieser Stellung mußten sie kommen, weil die Wahrheit noch außer ihnen stand, nicht in ihnen lebte und Wirklichkeit hatte und äußerlich zu ihnen gelangte. Da waren sie selbst nach ihrer wirklichen Persönlichkeit für ihr Selbstbewußtseyn noch ohne die Wahrheit oder ihnen blieb nur die inhaltslose leere Subjectivität, welche ihre substanzielle Erfüllung noch nicht in sich selbst besaß. In dem Augenblicke nun, da die Wahrheit an sie gelangte, fühlten sie sich nothwendig im Gegensatz zu ihr und dieser Gegensatz mußte als ein zerstörender und vernichtender erscheinen, da sie der Macht der Allgemeinheit, welche der Wahrheit zukam, nur ihre nichtige Subjectivität entgegenhalten konnten. So erscheint der Gegensatz als der der Heiligkeit und der Sündhaftigkeit: Jesaias fürchtet, er müsse vergehen vor der Offenbarung Jehova's, der ihn zu seinem Werk berief [1]). Bei der Berufung des Jeremias erscheint der Gegensatz als der der Schwäche und Unreife, welche ihrer unendlichen Aufgabe nicht gewachsen sey [2]). Durch die Kraft des göttlichen Geistes werden aber die Propheten entsündigt oder gestärkt, in jedem Falle werden sie mit Gewalt in die Sphäre des Allgemeinen hineingerissen, um aus dieser den wesentlichen Gehalt des Geistes zu gewinnen. Daß er eine solche Gewalt in sich erfahren habe, spricht z. B. Jeremias aus, wenn er sagt: „Herr du hast mich überredet und ich habe mich überreden lassen; du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen" [3]). Dieselbe Anschauung der unmittelbaren Nothwendigkeit liegt den Worten des Amos zu Grunde: „wenn der Herr redet, wer sollte nicht weissagen" [4]), d. h. wenn das Erste ist, so ist auch nothwendig das Andre. Die überwältigende Kraft des Antriebes, mit welchem der Inhalt dem Bewußtseyn sich ankündigt, ist auch bezeichnet durch einige Ausdrücke, welche

---

[1]) Jes. 6, 5. [2]) Jer. 1, 6. [3]) Ebend. 20, 7.
[4]) Am. 7, 8.

an sich dasselbe sagen als die Formel: „der Herr sprach", aber zugleich die Art angeben, in welcher das Wort des Herrn auf das Selbstgefühl einwirkte. So sagt Ezechiel: „Der Geist des Herrn fiel auf mich und sprach" [1]). Noch mehr ist die Gewalt des Eindrucks ausgesprochen, wenn der Prophet sagt: „die Hand des Herrn kam über mich" [2]) oder wenn Jesaias sagt, der Herr habe zu ihm gesprochen „in der Stärke der Hand" [3]), d. h. als über ihm die Hand des Herrn stark war, ihre Kraft bewies und ihn der empirischen Welt seines Bewußtseyns entzog und in den Bereich des göttlichen Gedankens erhob. Die größte Wucht des Inhalts ist endlich bezeichnet, wenn der Prophet sagt: „die Hand des Herrn fiel auf mich" [4]).

Die Gewalt, welche das Selbstbewußtseyn erlitt, wenn der Inhalt der Offenbarung sich ihm aufdrängte, wirkte erschütternd und brachte eine Anstrengung hervor, welcher besonders die spätern Propheten für den ersten Augenblick erlagen. Ezechiel fällt zu Boden, als die Hand des Herrn über ihn kam [5]) und seine Kraft gewinnt er erst wieder in der Sphäre, in welche er durch das Wort des Herrn erhoben wird [6]). Daniel fällt betäubt zur Erde, als eine Offenbarung an ihn gelangt; er wird zwar wieder aufgerichtet, als er die Offenbarung wirklich empfängt, aber nachher ist er so erschöpft, daß er in eine Krankheit fällt [7]).

Fassen wir nun, um die Form des prophetischen Bewußtseyns auf die Einheit ihres Charakters zurückzuführen, die einzelnen Züge zu einem Gesammtbilde zusammen. Der Inhalt des Geistes erscheint außerhalb desselben, aber doch nicht als ein gleichgültiges Object, vielmehr bemächtigt er sich des Geistes mit unwiderstehlicher Gewalt, zieht ihn in seine Sphäre hinein, so daß der Geist nothwendig mit ihm verkettet wird. Diese Form des subjectiven Gei-

---

[1]) Ezech. 11, 5. [2]) Ebend. 1, 3. [3]) Jes. 8, 11.
[4]) Ezech. 8, 1. [5]) Ebend. 1, 28. [6]) Ebend. 2, 2.
[7]) Dan. 8, 17. 18. 27.

stes ist aber die Anschauung. Ihr nämlich ist es eigen, daß der Inhalt, der den Geist vollständig einnimmt und in dem der Geist sein ganzes Leben hat, in seinem Außersichseyn besteht. Der prophetische Geist geht also in die Anschauung auf.

Auch von dem, was Jehova spricht, sagt der Prophet, er schaue es. Das Wort, das über die Gemeinde ergeht, schaut Jesaias [1]), und das Gesicht wird dem Propheten verkündigt [2]). Die Summe aller Offenbarungen, die ein Prophet empfangen hat, nennt er das Gesicht, das er während der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit geschaut hat [3]). Den Inhalt der Offenbarung wissen die Propheten nicht in der reinen Form der Allgemeinheit, in der Form, die dem allgemeinen Wesen des Inhalts völlig angemessen ist, nämlich in der Form des freien Denkens, sondern sie sind des Gegenstandes nur gewiß, indem er unmittelbar vor ihnen steht, ihnen in äußerlicher Form gegenwärtig ist, d. h. indem sie ihn schauen. Der Umfang der prophetischen Anschauung oder der Vision ist aber nicht auf jene Fälle zu beschränken, in denen Jehova in einer bestimmten Handlung oder Situation sich der Anschauung darbietet. Sondern der Gesammtinhalt des prophetischen Bewußtseyns ist für die Anschauung gegeben. Auch was Jehova redet, sieht der Prophet. Wenn Jehova spricht, so schaut der Prophet die Strafe, die erst gedroht wird [4]).

Was aber für die Anschauung gegeben ist, das ist dem Geiste unmittelbar gegenwärtig. Daher schaut der Prophet den Inhalt der göttlichen Rede schon in lebendiger Gegenwart. So sieht Jesaias die Drohung Johova's [5]), daß das Land verwüstet werden soll, schon erfüllt, er sieht schon, wie die Städte verbrannt sind, wie Fremde das Land verzehren. So sieht Jesaias, wie Jehova Jerusalem seiner Stützen beraubt [6]), und häufig geschieht es daher, daß die

---

[1]) Jes. 2, 1. Amos 1, 1. [2]) Jes. 21, 2. [3]) Ebend. 1, 1. [4]) Ebend. 1, 2. 7. [5]) a. a. O. [6]) Jes. 3, 1.

Propheten auf den Gegenstand der Anschauung mit dem Ausruf „Siehe!“ wie auf etwas Gegenwärtiges hinweisen, wenn er auch in der wirklichen Gegenwart noch nicht existirt [1]). So sagt Jesaias: „Siehe die Jungfrau schwanger und gebärend einen Sohn“ [2]) und von dem künftigen Herrn des Volks sagt er: „ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben“ [3]).

Das betrifft die Form, in welcher sich das prophetische Bewußtseyn auf den abgeschlossenen Inhalt bezieht oder auf den Inhalt, wie er gegeben ist. Davon ist noch eine bestimmte Art der Anschauung zu unterscheiden, es ist diejenige, für welche der Inhalt *wird*. Auf diese allein beschränkt man gewöhnlich, obwohl mit Unrecht, die Kategorie der Vision; nachdem wir aber den allgemeinen Umfang der Anschauung gesichert haben, können wir diese bestimmte Art derselben um so genauer umschreiben. Der *Uebergang des Inhalts zum Bewußtseyn* wird gewöhnlich durch den Ausdruck bezeichnet, daß Jehova zum Propheten sprach. Dieser Uebergang selbst aber kann wieder für sich *Inhalt der Anschauung* werden, denn er ist in sich etwas in der Zeit Verlaufendes, ein Factum, das sich auch entwickelt und insofern selbst etwas Gestaltetes ist. So schauen die Propheten, wie der Gegenstand ihres Bewußtseyns an sie gelangt und ihnen gegeben wird.

Wenn dieser Uebergang Inhalt der Anschauung wird, so kann es auf eine zwiefache Weise geschehen. Entweder *Jehova nach der Seite seiner Unendlichkeit und Allgemeinheit* ist es, der sich zum Bewußtseyn bewegt. Dann geht Jehova, weil er in die zeitliche Bewegung eingeschlossen wird, in eine begränzte Gestalt ein und erscheint in dieser der prophetischen Anschauung. Ist diese Bewegung

---

[1]) Meistens wird dann הִנֵּה mit dem Participium verbunden, d. h. die Handlung wird schon als wirkliche Bestimmtheit des handelnden Subjects gesetzt. So z. B. in der so eben angeführten Stelle.

[2]) Jes. 7, 14. [3]) Ebend. 9, 5.

des Allgemeinen zum subjectiven Geiste vollendet, dann schließt es sich zum bestimmten Inhalt auf und theilt diesen dem Geiste mit, d. h. Jehova spricht dann und der Standpunkt der gewöhnlichen prophetischen Anschauung tritt ein [1]). Die andre Form vom Uebergang des Inhalts zum prophetischen Bewußtseyn geschieht so, daß sich Jehova nicht nur nach dem Moment seiner Allgemeinheit zu diesem bewegt — was meistens bei der Berufung des Propheten geschieht — sondern schon mit der Bestimmtheit des besondern Inhalts. Hier ist also die Hauptsache der bestimmte göttliche Gedanke und wird er nun in zeitlicher Form für den Geist, so wird er in diesem Uebergange äußerlich beschränkt und sinnlich gestaltet. Er erscheint somit in äußerlicher Form, das Geistige und Sinnliche ist in ihm unmittelbar verbunden und erscheint als Symbol. Nun wenn der Uebergang vollendet ist, der Inhalt vor dem Geiste steht, so spricht Jehova, seine Rede ist Deutung des Symbols und dieses wird dadurch zu einem bewußten oder zum Bilde. So berichtet Amos: „Jehova ließ mich schauen und siehe, ein Korb mit reifem Obst" [2]). Das ist der Inhalt, wie er sich zum Geiste hinbewegt. Nun sagt Jehova, gekommen sey die Reife seines Volks und nicht mehr soll es verschont werden. So sieht Daniel vier Thiere aus dem Meere aufsteigen und es wird ihm dann gesagt, was sie bedeuten [3]). Eben so erhält Zacharias die Deutung seiner symbolischen Gesichte [4]).

Wegen ihres Verhältnisses zum Gegenstande werden die Propheten als Seher bezeichnet [5]). Auch Wächter und Späher sind sie: sie spähen nach dem, was Jehova für sein Volk thun wird [6]) und als Wächter kennen sie den göttlichen Rathschluß [7]). Wenn Habakuk sagt, daß er sein prophetisches Amt verrichte, so sagt er, auf seine Warte stelle

---

[1]) Z. B. Jes. 6. Ezech. 1, 2. [2]) Am. 8, 1—3. [3]) Dan. 7. [4]) Zach. 1—6. [5]) Amos 7, 12. [6]) Jes. 52, 8. [7]) Ebend. 21, 11 12.

er sich und auf seinen Thurm und er spähe um zu schauen, was der Herr zu ihm rede [1]). Eine eigenthümliche Wendung von diesem Verhältniß zum Gegenstande ist es, wenn der Prophet sich nicht selbst als der Wächter erscheint, sondern auf das Geheiß Jehova's einen Andern auf die Warte stellt, damit dieser ihm melde, was er sehe [2]). Diese Anschauung kommt daher, weil der Inhalt äußerlich an den Propheten gelangt; nicht seine That ist es, daß diese bestimmte Anschauung ihm wird, sondern die That eines Andern, der Wille Jehova's. Dieses Verhältniß der Fremdheit zum Inhalte ist nur auf die äußerste Spitze gesteigert, wenn der Prophet erst von einem Wächter vernimmt, was dieser sieht.

Das ist aber nur die Eine Seite an der Anschauung, daß für den Geist sein Inhalt als das Andre seiner selbst erscheint. Mit dieser Seite ist sogleich das Gegentheil gesetzt. Nämlich wenn der Geist auf der Stufe der Anschauung steht, so kommt er außer sich, indem er sich in den Inhalt vertieft. Er lebt jetzt nicht in sich im Unterschied von seiner Beziehung auf den Gegenstand, sondern sein persönliches Leben ist in den Gegenstand aufgegangen, er lebt nur in diesem und er durchlebt die Schicksale desselben selber mit. Dies zeigt sich an einer großen Reihe von Erscheinungen des prophetischen Bewußtseyns. Wir meinen hiemit nicht, daß die Propheten mit der lebhaftesten Empfindung sprechen, daß ihr ganzes Pathos dem Gegenstand ihrer Gedanken gewidmet ist. Wir meinen daher hier nicht bloß die tiefe Empfindung, mit der Jeremias z. B. wünscht, daß er Wasser genug hätte in seinem Haupt und daß seine Augen Thränenquellen wären, damit er Tag und Nacht beweinen möchte die Erschlagenen seines Volks. Sondern es ist ein noch ganz anderes und viel intensiveres Erleben des

---

[1]) Hab. 2, 1.

[2]) Jes. 21, 6. Aehnlich unterscheidet sich der Prophet c. 20, 12 von dem Wächter, als welchen er sich v. 11 selber denkt.

Gegenstandes gemeint, nämlich ein solches, wo der Geist nicht etwas schon in sich Fertiges und für sich Abgeschlossenes erlebt, sondern wo der Gegenstand ihm wird als sein persönliches Erlebniß oder das Schicksal eines Andern von ihm als sein eignes und erst durch dasselbe erfahren wird. Jesaias verkündigt z. B. den Untergang von Moab und beschreibt das Entsetzen, mit dem der Feind seines Volkes sich vom Verderben getroffen sieht. Da sagt der Prophet, er weine wie eine moabitische Stadt um die Zerstörung des Landes [1]). Er sagt das nicht, als ob seine Seele von Mitleid um den Feind ergriffen sey, sondern er empfindet nur das, was er schaut, in sich selber, er ist ganz in die Empfindung des Feindes versetzt und diese wird ihm dadurch klar, daß er sie in sich selbst vorfindet. Wenn Jesaias beschreibt, wie Babel mitten in seinen schwelgerischen Gelagen während der Nacht von dem Feinde überfallen wird, so sagt er: „die Nacht meiner Lust hat man mir zum Entsetzen gemacht" [2]). Der Prophet spricht im Sinne derjenigen, deren Geschick er in sich erlebt. Hier sind es nur einzelne Punkte, an denen diese Lebhaftigkeit der Anschauung hervorbricht, daß der Prophet die Gefühle und das Geschick des geschilderten Gegenstandes als seine empfindet. Zuweilen stellt er das Geschick eines Andern vollständig an seiner Person dar, d. h. er erhält von Jehova den Befehl, das zu thun. In diesem Falle ist dann die Person des Propheten Symbol eines Andern und seine Handlung ist symbolisch und das Abbild von dem, was der Andre erleben soll. In solchen Fällen folgt aber die Deutung der Handlung. So erhält Jesaias den Befehl, drei Jahre nackt und barfuß zu gehen, das sey ein Zeichen, daß in drei Jahren die Männer von Aegypten und Aethiopien in gleichem Zustande von den Assyrern als Gefangene fortgeführt werden sollen [3]). Sehr weit ausgeführt ist die symbolische Hand-

[1]) Jes. 16, 9. [2]) Ebend. 21, 4.
[3]) Ebend. 20, 3. 4.

lung des Hoseas [1]). Er erhält den Befehl, ein hurerisches Weib in die Ehe zu nehmen, damit er zum lebendigen Abbild des Volkes Israel diene, welches sein eheliches Verhältniß zu Jehova verlassen habe und vom Herrn abgefallen sey. Die Kinder, die ihm sein Weib durch Ehebruch gebiert, muß der Prophet mit Namen benennen, welche das Schicksal des Volkes bezeichnen. In diese Form der symbolischen Handlung fällt auch die Geschichte des **Jonas**. Dieser Prophet stellt in seinen Empfindungen und Erlebnissen die Gefühle und die geschichtliche Stellung seines Volkes dar. Es ist der Kampf der particulären verstockten Gesinnung und der universellen Aufgabe, was seine Seele bewegt, und das ist derselbe Kampf, in welchem sein Volk immer gestanden hat. Jonas erhält den Auftrag, Ninive des Herrn Wort zu predigen, aber er entzieht sich dem Auftrage, weil er weiß, daß Jehova gnädig sey, den Sündern verzeihe, also auch die heidnische Stadt, wenn sie sich bekehre, verschonen würde. Den Gedanken, daß die Gnade Jehova's auch den Völkern zu Theil werden solle, kann er nicht ertragen. Aber vergebens entzieht er sich dem göttlichen Auftrage, er muß ihn doch ausrichten; die Stadt thut wirklich Buße und wird verschont. Da verzweifelt Jonas vor Unmuth und lieber will er sterben, als den Vorzug seines Volkes auch auf andre Völker übertragen sehen, bis er beschämt anerkennen muß, daß alle Völker Jehova's Eigenthum seyen. Was sonst die Deutung der symbolischen Handlung ist, das sind in der Geschichte des Jonas die **Reflexionen**, welche darauf hinweisen, daß es sich in ihr um eine allgemeine Idee handle.

Aeußerlich vollzogen sind aber diese symbolischen Handlungen nur dann, wenn sie sich in **Einen** Zeitmoment zusammendrängen ließen. Als Jeremias den Befehl erhielt, einen irdenen Krug im Thale Ben Hinnom, dem Schauplatz der götzendienerischen Ausschweifungen seines Volks zu zer-

[1]) Hos. 1—3.

brechen, zum Symbol, daß auch die Stadt und das Volk zerbrochen werden soll, so konnte er das auch wirklich thun [1]). Innre Facten sind sie, wenn sie äußerlich vollzogen sich in einem langen Zeitraum ausgedehnt haben würden, denn der Sinn und die Bedeutung des Ganzen würde sich dann nicht leicht zu der Einen Spitze zusammengefaßt haben, auf die es allein ankam und von der das Volk unwillkührlich getroffen werden sollte. Ja beim Jonas würde sogar das prophetische Bewußtseyn gefehlt haben, daß es sich in seinen Erlebnissen um eine Idee handle, die das Volk auch angehe. Bei einer oft jahrelangen äußerlichen Vollziehung der Handlung würden sich ferner unvermeidlich zufällige Umstände in sie hineingedrängt haben, welche sie durchkreuzten, sie alterirten und die Handlung hörte dann auf, der angemessene Ausdruck einer allgemeinen Idee zu seyn. Ihr Sinn würde durch fremdartige Bestandtheile verfälscht seyn. Deshalb aber sind diese symbolischen Handlungen noch nicht Parabeln, welche die Propheten mit verständiger Reflexion erfunden und nach den Gesetzen der Zweckmäßigkeit ausgebildet hätten, sondern der Gegenstand bot sich ihnen wirklich unwillkührlich als ihr inneres Erlebniß dar und es ist Alles in jenen Handlungen reell, empfunden, erlebt, aber innerlich.

Es scheint nun, die Form der Aeußerlichkeit und Fremdheit, welche wir bisher als den Charakter des prophetischen Bewußtseyns gefunden haben, verschwinde, wenn die Propheten in den symbolischen Handlungen mit ihrem Gegenstande persönlich Eins werden. Allein die Sache bleibt für sie doch fremd und äußerlich. Sie selbst werden sich nämlich objectivirt, sie treten sich selbst als Andre gegenüber und zwar als Andere mit der Bestimmtheit, welche der Sache zukommt.

---

[1]) Jer. 19. Er that es auch, denn V. 14 wird berichtet, wie er aus dem Thale zurückkam.

B. Die verschiedenen Auffassungen der Form des prophetischen Bewußtseyns.

Als man zuerst über das prophetische Bewußtseyn, nachdem es geschichtlich vorübergegangen war, reflectirte, ging man einfach vom Gegensatz des göttlichen und menschlichen Geistes aus und erklärte jenen für den alleinherrschenden, der in den Propheten gewirkt habe. Es ist dieß der Gegensatz des göttlichen und menschlichen Geistes, wie er in der alterthümlichen Vorstellung von der Inspiration festgehalten wird. „Wenn das göttliche Licht aufgeht, sagt Philo, so geht das menschliche unter, und das geschieht im prophetischen Zustande immer. Das Selbstbewußtseyn (νοῦς) wandert aus uns hinweg nach der Ankunft des göttlichen Geistes in uns." Den Zustand, der dadurch herbeigeführt wird, nennt Philo Ekstasis, d. h. das Selbstbewußtseyn sey aus sich heraus versetzt. Auch Besessenheit (κατοκωχὴ) nennt er den Zustand, denn das Subject werde von einem fremden Geiste besessen und sein allgemeiner Mittelpunkt nicht mehr vom Selbstbewußtseyn eingenommen. Diese Vorstellung findet sich noch in den Anfängen der christlichen Kirche, besonders bei den Männern, welche die Apologeten genannt werden. Justin, Athenagoras, Theophilus brauchen öfter den Vergleich, der göttliche Geist habe sich der heiligen Schriftsteller — und sie meinen gewöhnlich die alttestamentlichen — wie der Künstler der Flöte oder der Lyra bedient.

Auf diese Erklärungen können wir aber nicht viel Gewicht legen, da sie noch nicht mit bestimmtem Bewußtseyn ausgesprochen sind. Solche Bestimmtheit tritt immer erst dann ein, wenn eine Ansicht einen Gegensatz hat und durch ihn zu ihrer eigenen verständigen Fassung gezwungen wird. Daß die Kirchenlehrer sich über die Form des prophetischen Bewußtseyns genauer verständigten, wurde besonders durch den Anstoß bewirkt, den die Montanisten gaben. Diese nämlich brachten das visionäre Wesen und die Ekstase in die

christliche Kirche und behaupteten, das Ekstatische sey erst die Vollendung des Geistes und auch die Form sey es gewesen, in welcher die heiligen Männer des A. T. die Offenbarungen empfangen hätten.

Von dem Anblick eines wüsten Zustandes, in welchem der christliche Geist seine Freiheit verloren sah, erschreckt, lehnten sich die Kirchenlehrer auch sehr bald gegen die montanistische Ansicht von der Prophetie auf. Es schien ihnen dadurch das Bewußtseyn der Propheten zu sehr mit der Form, wie die heidnischen Seher auftraten, vermischt zu seyn. Nur diesen wollte man einen Zustand zuschreiben, wo der Geist ganz außer sich geräth und gewaltsam aus seiner Sicherheit und aus seinem Orte vertrieben wird, so daß an seine Stelle ein fremder Geist trete. Sie nur würden getrieben, gestoßen und von einer unwiderstehlichen Gewalt hin und hergezogen. Dagegen behaupteten Kirchenlehrer wie Epiphanius, Hieronymus, Chrysostomus, die Propheten hätten die Wahrheit nicht im Zustande der Ekstase ausgesprochen, sondern mit verständigem Bewußtseyn, d. h. das Verhältniß des Ich zum Gegenstande habe nicht aufgehört, selbstbewußtes Verhältniß zu seyn, und sie hätten freie Einsicht in das gehabt, was sie vortrugen [1]).

Wie überhaupt das Dogma von der Inspiration in der Kirche nie zu rechter Klarheit fortgeschritten ist, so theilte die Auffassung von der Form des prophetischen Bewußtseyns gleiches Schicksal. In wiefern selbst jene Aussprüche des Ephiphanius, Hieronymus höchst unbestimmt seyen und die Sache gar nicht treffen, werden wir bald sehen. Zuvor erwähnen wir noch einen neuern Versuch, das prophetische Bewußtseyn in der Form der Ekstase zu fassen. Er ist von Hengstenberg geschehen. Dieser Christologe beruft sich auf alle die Anzeichen, nach welchen der Eindruck des Inhalts

---

[1]) Siehe die Stellen bei Hengstenberg Christologie I., 1. S. 293. 294 und Münscher, Handbuch der christlichen Dogmengeschichte I., §. 59. III. §. 28.

ein gewaltsamer ist und er schließt daraus, daß „mit der Weissagung nothwendig die Unterdrückung der menschlichen Thätigkeit und des verständigen Bewußtseyns verbunden sey“ [1]); Wenn zur nähern Bestimmung dieser Vorstellung gesagt wird: „die wahren Propheten wurden in eine höhere Region emporgehoben und mit dem verständigen Bewußtseyn trat zugleich ihr niederes Seelenleben zurück“, so ist das für die Form des prophetischen Geistes nicht bezeichnend, denn dasselbe geschieht auch in uns noch im Denken, ohne daß wir es als Ekstase bezeichnen dürften. Als das einzig Eigenthümliche, an dem wir jene Auffassung festhalten können, bleibt uns daher nur das übrig, daß „das verständige Bewußtseyn zurücktrete“, und daß „die Reflexion ruhe“. Allein so gehalten sind auch diese Kategorieen noch nicht erschöpfend oder das prophetische Bewußtseyn bezeichnend. Denn fassen wir das verständige Bewußtseyn und die Reflexion als die Form des subjectiven Geistes, für welche der Gegenstand als Object in festem Unterschiede steht gegen das Ich als Selbstbewußtseyn, so tritt diese Form des Geistes auch in der Andacht zurück. Da ist Gott für uns nicht mehr nur Object und wir halten uns Gott gegenüber gar nicht mehr in unsrer verständigen Einzelnheit fest und statt der Reflexion, die immer das Ich vom Gegenstande scheidet, herrscht die Einheit mit dem Gegenstande. Daß die Reflexion überschritten wird, kann also nicht bloß die Eigenthümlichkeit der Prophetie seyn und ist nicht einmal nothwendig Ekstase.

Aber nun tritt gerade das Sonderbare ein, daß das Wesen des verständigen Bewußtseyns bei den Propheten sehr mächtig ist und große Gewalt besitzt. Denn gehört es zum verständigen Bewußtseyn, den Gegenstand zum Ich und Selbstbewußtseyn in Gegensatz zu stellen, so ist das eben bei den Propheten der Fall. Wenn sie nur sprechen, so unterscheiden sie immer auf das bestimmteste ihr

---

[1]) Christologie I., 1. 297—299.

Ich vom Gegenstande, den sie vortragen. Ihr Selbstbewußtseyn ist also nicht untergegangen und sie wissen sich im Unterschied vom Object. So hat Jehova gesprochen, sagen sie und führen nun die Rede Jehova's mit den ursprünglichen Worten an oder sie verarbeiten dieselbe zur freien Darstellung ihres Inhalts um, was doch nur mit verständigem Bewußtseyn geschehen kann.

Ein neuerer Versuch, die Ekstase der Propheten zu bestimmen, dreht sich um den Satz, daß in der Ekstase das Gefühlsleben zur höchsten Lebendigkeit erregt sey [1]). Auch das sagt über die Form des prophetischen Geistes nichts bestimmtes aus. Gefühl liegt allem zu Grunde, was die Seele lebhaft bewegt und den Geist beschäftigt, und das reinste und kräftigste Denken wird auch immer das tiefste Ergriffenseyn des Gefühls zur Voraussetzung haben. Zwar will jene Auffassung eigentlich das aussagen, daß in der Ekstase der Propheten das Gefühlsleben allein herrsche und die andern Thätigkeiten des Geistes zurückdränge; fassen wir aber die Meinung in dieser Bestimmtheit, so ist sie geradezu verfehlt. Nicht das Gefühl kann es seyn, was die wesentliche Form des prophetischen Geistes bildet; denn im Gefühl ist der Inhalt vom subjectiven Geiste noch nicht geschieden; hingegen für den prophetischen Geist ist sein Inhalt ein solcher, der außerhalb seiner selbst ist. Jene Ansicht hebt sich aber selber auf, wenn die kritische Voraussetzung zugelassen wird, „die meisten symbolischen Visionen seyen rein poetische Darstellungen" [2]), d. h. sie seyen mit verständigem Bewußtseyn von den Propheten als Bilder zum Zweck der eindringlichern Darstellung erdichtet. Und da die Vision besonders häufig bei den spätern Propheten ist, bei diesen aber nicht eine besondere Anlage zu ekstatischen Zuständen vorauszusetzen sey, welche sie vor den älteren auszeichne, so erhelle, daß sie eine bloße Darstellungsform sey, welche spä-

---

[1]) Knobel, der Prophetismus der Hebräer. I., §. 12.

[2]) A. a. O. S. 171.

ter nur mehr in Gebrauch kam. Unbegreiflich ist es, wie man unter solcher Voraussetzung noch ein ganzes Capitel über die Ekstase der Propheten schreiben und als Belege für das ekstatische Wesen Aeußerungen der Propheten gebrauchen kann, von denen man nachher so gewiß weiß, daß ihnen gar kein wirkliches Erlebniß zu Grunde liege, daß sie vielmehr reine Erdichtung seyen. Wir führen aber diese Ansicht nur deshalb an, um noch einmal hervorzuheben, daß der Umfang der Vision nicht nur auf die Anschauungen beschränkt werden darf, deren Inhalt eine gestaltete Erscheinung des Göttlichen ist, sondern daß der gesammte Inhalt des prophetischen Geistes für die Anschauung gegeben, also auch in der Ekstase, wenn diese überhaupt den Propheten eigen war, gewonnen ist. Ferner haben wir schlechterdings keinen Grund, die Propheten für Lügner zu erklären und anzunehmen, ihre Rede sey frei ersonnen, wenn sie auch den Inhalt derselben auf göttliche Offenbarung zurückführen. Jene kritische Voraussetzung hat zu ihrem Hintergrunde die Ansicht, daß das Göttliche nicht in dieser Weise in die Anschauungsformen des subjectiven Geistes eingehen könne, wie es seyn müßte, wenn die prophetischen Aussagen über die Entzückung und über das Vernehmen der göttlichen Rede wahr wären. Weil das aber unmöglich sey, so nimmt man lieber an, das sey verständige Erdichtung, was die Propheten ernstlich über die Art, wie sie göttliche Offenbarungen empfangen hätten, aussagen. Aber statt sie als Lügner, als absichtliche Betrüger zu beschimpfen, sollte man doch lieber die Propheten als Schwärmer bezeichnen, welche wenigstens persönlich von dem überzeugt waren, was sie von der Empfängniß ihrer Gedanken aussagten. Da wir aber auch zu dem Letzteren noch keinen Grund haben und erst hinter die Erscheinungsform des prophetischen Bewußtseyns kommen wollen, so halten wir uns zunächst an das, was aus Einem Munde alle Propheten aussprechen, daß der wesentliche Inhalt ihres Geistes ihnen als ein solcher erschien, der ihnen von außen komme.

Während nun auf der einen Seite die gläubige Theologie die Prophetie als Ekstase betrachtet, behauptet die Kritik, welche mehr Entschiedenheit hat als jene mittlere Verstandesansicht, die wir so eben kennen gelernt haben, die Ekstase sey gar nicht die Form des prophetischen Geistes gewesen. Denn eine solche Form des Allgemeinen, wie die prophetischen Schriften sie darstellen, könne überhaupt nicht aus Ekstase erklärt werden [1]). Allein so weit ist die Form des Allgemeinen in der Prophetie noch nicht ausgebildet; um das Gegentheil zu beweisen, genügt es doch wohl, daran zu erinnern, daß die Propheten ihren Inhalt, selbst wenn er die innersten Interessen des Geistes betrifft, wie z. B. den Gedanken von der Innerlichkeit der Gottesverehrung, von der Ausgießung des göttlichen Geistes, aus ihrer Gegenwart hinweg in die Zukunft verlegen. Die Allgemeinheit hat mithin so wenig Kraft, daß sie das Selbstbewußtseyn der Propheten noch nicht in sich aufnehmen kann und an ihm immer noch eine Schranke hat.

Erst am Schlusse dieser ganzen Darstellung der Prophetie wird es uns möglich seyn, die Form des prophetischen Bewußtseyns aus dem Begriff als die eigene Wirklichkeit der Idee und als die Form vom Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes zu begreifen. Hier, wo wir es zunächst noch mit der Erscheinungsform zu thun haben, ist es auch erst unsre Aufgabe, sie historisch als diese bestimmte Erscheinung aus ihren geschichtlichen Voraussetzungen zu erklären. Die Verwirrung der bisherigen Ansichten, ihre unbestimmte Haltung und die eigene Schwierigkeit der Sache wird sich uns aber lösen, wenn wir vor allem zweierlei unterscheiden: erstlich die Form des prophetischen Geistes *in dem Augenblick, in welchem für ihn der Inhalt wird*, und sodann die Form des Bewußtseyns, *für welches der empfangene und abgeschlossene Gegenstand ist.*

---

[1]) Vatke, Rel. des A. T. I. S. 481.

C. Die historische Erklärung der Erscheinungsform des prophetischen Bewußtseyns.

Die Bedingungen davon, daß der Inhalt ihres Bewußtseyns für die Propheten wurde, lagen in dem Kampfe der Idee des Volks mit seinem Abfall und mit den Widersprüchen, die seine gesammte Weltstellung verrückt hatten. Die Prophetie selbst war das Resultat vom Kampfe dieser Bedingungen, die sich gegenseitig bestritten, und der Sieg, welchen die Idee des Gesetzes über die widerstrebenden Mächte dadurch gewann, daß sie sich zur Allgemeinheit entwickelte und nun über jene Mächte hinausgriff. Dieß Resultat war aber, wie immer der Hervorgang einer allgemeinen Idee in der geschichtlichen Genesis des religiösen Geistes, nicht durch Reflexion gewonnen und die Propheten haben sich diese Auflösung nicht durch verständiges Nachdenken über den Widerspruch der Zuständlichkeit des Volks und der Idee des Gesetzes verschafft. Zu einer so freien Reflexion kann das Gesetz am allerwenigsten befähigen, da es wohl durch die positive Natur seiner Gebote, indem es sagt: so soll es seyn, ein ganz bestimmtes Bewußtseyn gibt. Aber wenn es nun zu dem wirklichen Volksleben in Gegensatz steht, so kann durch die Empfindung oder durch die verständige Betrachtung dieses Gegensatzes nie der Gedanke entstehen, daß nun in der Zukunft ein Zustand eintreten würde, in welchem das gesetzliche Leben vollendet seyn wird. Auch das kann nicht durch Reflexion auf den Gegensatz erreicht werden, daß nun das Gesetz selbst seinem innern Gehalt und der Form nach erweitert würde und so über den Gegensatz hinübergriffe. Wir müssen nur die Erscheinungsform des Gesetzes, in welcher es die Propheten besaßen, fest im Auge behalten. Denn in dieser steht das Gesetz in äußerm Gegensatz zu den widerstreitenden Mächten, in einem Gegensatz, der nur feindlich, beschränkend und für es selbst nicht fortbildend seyn kann. Die Empfindung des Geistes ist die der Enge, wo er sich gefangen sieht und seine freie

Bewegung und Erweiterung verliert. Er ist eingeengt zwischen den Gegensatz, ist gebunden, kann nicht vorwärts und nicht rückwärts und auf welche Seite er sehen mag, er findet nicht die Lösung. Das Gesetz sagt nur: so soll es seyn und die Wirklichkeit spricht: so ist es nicht und so kann es nicht seyn. Dazu wurde dem Volke in seiner geschichtlichen Lage, wo es vom orientalischen Weltreich erdrückt zu werden drohte, sein Boden unter den Füßen wankend gemacht, die empirische Existenz, die Grundlage seines Staats, zerbröckelt und der Volkgeist mußte fürchten, sein Daseyn zu verlieren. In dieser entsetzlichen Pein, in dieser Qual eines dem äußern Anschein nach fruchtlosen Kampfes, wo soll da die Freiheit der Reflexion und des Nachdenkens die Lösung finden? Obwohl in der Erscheinung alle Bedingungen da sind, so erscheint doch die Lösung und der Gedanke der Vollendung der Idee plötzlich und unmittelbar und als das schlechthin Neue ist die Wahrheit für das prophetische Bewußtseyn etwas ihm Fremdes. Der Geist ist vorbereitet für den Gedanken der Vollendung und zu ihm hingeführt, indem er vorher zerwühlt ist durch das schmerzliche Gefühl der Widersprüche, von denen er umgeben ist; aber daß die Frucht in seinen Leiden gereift ist, weiß er nicht. Hat aber das prophetische Bewußtseyn seinen Gegenstand nicht in freier Weise vermittelt, so dringt er in dasselbe mit äußerlicher Gewalt, oder vielmehr der subjective Geist wird gewaltsam aus seiner empirischen Welt, aus seiner quälenden Umgebung und aus der Innerlichkeit seines Selbstbewußtseyns herausgerissen und in das Reich des Inhalts erhoben.

Das Wesen der Ekstase besteht nun darin, daß das Selbstbewußtseyn im Verhältniß zum Gegenstande seinen Widerstand verliert, daß es in der Auffassung des Inhalts seiner Thätigkeit nicht bewußt ist und die Vermittlung durch den Verstand und durch die Reflexion verschwindet. Der subjective Geist ist in der Ekstase nicht mehr für sich, sondern er ist nur, indem er für den Ge-

genstand ist oder vielmehr, indem der Gegenstand als das einzig Seyende für ihn ist. Der Geist ist hier nur anschauend, aber daß das Anschauen selbst Thätigkeit ist, das verbirgt sich vor der Gewalt, mit der der Gegenstand sich aufdrängt. So können wir nun den Zustand des Geistes in dem Augenblick, da sein Inhalt für ihn wird, Ekstase nennen. Aber wenn das eine allgemeine Bezeichnung für den prophetischen Geist seyn soll, so müssen wir dabei immer bedenken, daß damit nur bezeichnet ist, der Inhalt erscheine dem Bewußtseyn als ein solcher, den es sich nicht durch freie Thätigkeit vermittelt hat.

Die äußerste Spitze der Ekstase, wo für den Seher nur die geschaute Sache eigentliches Seyn hat und das eigne Ich sich der Sache gegenüber nicht mehr weiß, war auch den Propheten des A. T. nicht fremd; aber zu ihr erhob sich die Entzückung nur im ersten Augenblick, wenn der Inhalt sich des Bewußtseyns bemächtigte. In der Kraft dieses Andrangs verlor der Prophet die Reflexion auf sich selbst und seine gewöhnliche Umgebung und die Energie seines Geistes war vollständig in den Eindruck hinausgeströmt, welchen der Gegenstand auf ihn ausübte.

Von dem ersten Augenblick, da der Inhalt sich dem Geiste nähert, ist aber die Form zu unterscheiden, wo der in sich abgeschlossene oder schon gegenwärtige Gegenstand sich für das Bewußtseyn entwickelt und auseinanderlegt. In diesem Stadium ist der Geist als Selbstbewußtseyn zu sich zurückgekehrt, er betrachtet sich jetzt selbst in seinem Unterschiede vom Gegenstand und der Prophet hat ein Bewußtseyn von sich, wie er von diesem bestimmt ist. Er vernimmt und Jehova spricht. Allein auch diesen Zustand dürfen wir nicht als den des verständigen Bewußtseyns betrachten. Der Prophet ist aus dem Bereich der Ekstase noch nicht herausgetreten, denn was er hört, bleibt immer ein Object, welches in äußerlicher Weise auf ihn Eindruck ausübt und ihn widerstandslos antreibt, dem Eindruck nachzugeben, zu vernehmen, anzuschauen und dem Volke zu ver-

kündigen, was er gehört hat. Sein substanzielles geistiges Leben führt der Prophet nicht in sich selbst, trägt er nicht in seinem Selbstbewußtseyn, sondern außerhalb seiner selbst, in einem fremden Object und in seinem Außersichseyn hat er sein wahrhaftes Seyn. Daher kommen nun alle bestimmten Seiten an der Form des prophetischen Geistes. Daher erklärt es sich uns nun, daß die Anschauung seine allgemeine Form ist, denn dieser ist es eigenthümlich, das innre Wesen des Geistes im Außersichseyn zu besitzen. Daher die symbolischen Handlungen, in welchen der Geist sich selbst in der Bestimmtheit eines fremden Lebens anschaut. Daher kommt es, daß diese Handlungen nicht frei erdichtete Parabeln sind, denn sie beruhen darauf, daß der Prophet sich unmittelbar außer sich und in ein fremdes Schicksal versetzt sieht. Endlich können wir nun auch eine Frage lösen, welche die Fälle betrifft, wo der Prophet ein Symbol deutet. Auch diese Deutung wird nicht durch Reflexion von ihm erworben und durch eignes Nachdenken über die geschaute Sache, sondern auch sie wird ihm noch in dem Zustande, wo er außer sich ist, gegeben. Es wäre ein abstracter Gedanke, daß ein Symbol an sich als unverstanden und ungedeutet auf den Propheten eindränge, daß es also ursprünglich für ihn ohne Sinn wäre und er selbst diesen erst herausarbeite. Vielmehr bietet sich der Sinn dem Propheten schlechthin mit dem sinnlichen Substrat dar oder wenn das Symbol im ersten Augenblick rein äußerlich erscheint, so daß sein idealer Gehalt nicht sogleich gegeben ist, so quillt dieser aus ihm von selbst und durch eigne Kraft hervor, und der Prophet unterscheidet mit Recht die Deutung nicht als eigne Arbeit von der Erscheinung des Symbols.

Die Kirchenlehrer — können wir nun noch schließlich bemerken — die, wie Hieronymus, behaupteten, der Prophet rede mit verständigem Bewußtseyn, hatten Recht, aber nur was den prophetischen Vortrag betrifft. Denn war schon dann der Prophet sich seiner selbst im Unterschied vom Inhalt bewußt, wenn dieser sich für seine Anschauung ausein-

anderlegte, so war der Unterschied noch klarer, wenn der Gegenstand für das Bewußtseyn völlig abgeschlossen war. Nach dieser Auffassung blieb es nur noch unbestimmt, wie denn der Gegenstand an den Propheten gelange. Für diese Frage hatten die Montanisten Recht, wenn sie den Zustand des Propheten als Ekstase betrachteten, aber sie irrten, wenn sie das Außersichseyn des Propheten nun auch so weit ausdehnten, daß dieser während des ganzen Verlaufs, wo sich der Inhalt für ihn entwickelt, und auch im Vortrage des Selbstbewußtseyns entbehre.

§. 56.

Die Form des Inhalts der Prophetie.

Durch die Aeußerlichkeit, in welcher er dem prophetischen Bewußtseyn entgegentritt, ist die Form des Inhalts selbst schon bestimmt. So gleichgültig ist die Form dem geistigen Inhalte nie, daß er seinem wesentlichen Gehalte nach derselbe bliebe, wenn sie sich auch noch so sehr verändere. Daß es sich so nicht verhält, beweist zunächst folgende einfache Reflexion. Den Propheten erscheint ihr Gegenstand als die Wahrheit, mithin als das, dem schlechthin Allgemeinheit zukomme. Nun aber steht ihnen die Wahrheit äußerlich gegenüber, ist noch nicht in ihnen selbst und *sie wissen sich nicht in der Wahrheit*. Dadurch ist der Gegenstand offenbar zu einem äußerlich beschränkten geworden und er hat am *Bewußtseyn der Propheten eine Gränze, die er noch nicht überschritten, durchdrungen* und zur Flüssigkeit der innern Schranke bearbeitet hat. Dieß ist nun im Einzelnen nachzuweisen.

A. Die Erscheinungsform des Inhalts.

Ist der Inhalt für die Anschauung und in der Form der Aeußerlichkeit gegeben, so hat er eine scharf abgeschlossene Gestalt und *seine Allgemeinheit geht in die* Be-

stimmtheit des Besondern ein. Das ist aber ein Mangel, daß der Inhalt schlechthin allgemein und die absolute Wahrheit seyn soll und doch in der Form des Besondern erscheint. Dieser Mangel wird zwar durch die Natur des Besondern selber aufgehoben, indem der Inhalt aus seiner Allgemeinheit in mehrere besondere Gestalten auseinandergeht, um die Einseitigkeit der Einen durch eine andere wieder gut zu machen und um in einer Mannichfaltigkeit besondrer Darstellungen das zur Erscheinung zu bringen, was in der einen Gestalt noch fehlt, nämlich seine Allgemeinheit. Damit aber der Mangel vollständig aufgehoben würde, dazu gehörte, daß die besondern Gestaltungen des Allgemeinen die Bestimmtheit aufhöben, durch welche sie zu besondern werden, und an ihnen selbst durch ihre eigne Entwicklung zeigten, daß sie nothwendig zusammenhingen und Bestimmtheit des Allgemeinen seyen. Allein damit würden sie augenblicklich aufhören, für die prophetische Anschauung zu seyn; so lange der Inhalt für diese erscheint, bleiben die besondern Gestalten fest neben einander bestehen, und da sie sich gegenseitig beschränken, so schließen sie sich einander aus und widersprechen sie sich. Der Inhalt erscheint in Form von einzelnen Anschauungen, die gegeneinander selbstständig sind und deren innerer Zusammenhang nicht wirklich für das Bewußtseyn gesetzt ist.

Im Ganzen und Großen zeigt sich das darin, daß die einzelnen Propheten die Anschauungen der vorhergehenden nicht zu einem Totalbilde zusammenfassen und mit ihren eigenen Anschauungen in bestimmten Zusammenhang setzen. Es finden sich bei ihnen allerdings gemeinsame Ideen, aber diese sind ihnen nur gemeinsam nach der Seite der Allgemeinheit; in der besondern Auffassung derselben gehen sie auseinander und machen sie auch nicht den Versuch, in reflectirender Weise ihr Verhältniß zu frühern Anschauungen zu bestimmen. Es kommt zwar vor, daß ein Prophet einen frühern Ausspruch aufnimmt und als Thema seiner Rede

voranstellt [1]), allein der Uebergang zur eignen Rede fehlt, von jener zu dieser wird abrupt übergesprungen und die verständige Vermittlung wird nicht gegeben. Es ist sogar gewiß, daß spätere Propheten die Schriften von frühern nicht nur gelesen, sondern bei ihren Aussprüchen auch bestimmt vor Augen hatten. So verhält sich z. B. Jeremias zum Jesaias. Allein das verräth sich entweder nur in einzelnen Reminiscenzen des Ausdrucks oder es wird bestimmt eine frühere Weissagung, die noch nicht vollständig erfüllt war, wieder aufgenommen. Das aber, worauf es hier nur ankommt, das Substanzielle in den Anschauungen eines frühern Propheten hat keiner der folgenden in sich aufgenommen und mit den seinigen innerlich verarbeitet. So hat z. B. Jeremias die Anschauung des Jesaias vom leidenden Messias mit seinen Anschauungen nicht in Verbindung gesetzt. Am meisten Reflexion dürften wir bei Daniel voraussetzen, dieser studirt schon die Schriften und Weissagungen früherer Propheten und sinnt darüber nach, wie sie sich zur Wirklichkeit verhalten. Was aber bei ihm das Eigenthümlichste ist, seine Anschauung vom Himmelreich und dessen Fürsten, dem Messias, steht wieder vollkommen selbstständig für sich da und ist mit frühern Anschauungen nicht vermittelt. Die geschichtliche Entwicklung des Inhalts ist also ihrer Erscheinungsform nach aphoristisch, abgebrochen oder eine äußerliche Aneinanderkettung von Momenten, die nur durch die Zeit bewirkt wird und die Einheit im Ansichseyn stehen läßt. Als Entwicklung und als Zusammenhang ist sie für das Bewußtseyn der Propheten nicht gesetzt.

Dieselbe Erscheinung, die wir im Großen und Ganzen der Prophetie finden, wiederholt sich innerhalb des Bewußtseyns und der Schriften der einzelnen Propheten. Wegen der Form der Anschauung erscheinen auch für diese die ein-

---

[1]) Wie z. B. Jes. 2. ein Ausspruch ist, der von Micha in dieser Form zuerst vorgetragen war, von Jesaias als bekannt vorausgesetzt werden konnte und das Thema zu den Reden in K. 3. 4. bildet.

zelnen Momente des Inhalts als selbstständige Gebilde, die, wenn wir sie durch Reflexion einander näher bringen, sich widersprechen. Wenn z. B. Jesaias die Wirksamkeit des Messias beschreibt, wie er alles, was bisher der Idee der Theokratie widersprach, überwindet, so erscheint seine Herrschaft zunächst als eine durchaus friedliche: er ist ein Panier für die Völker, diese fragen nach ihm, wenden sich zu ihm hin und auf ihren innern Antrieb wird ihr Widerspruch gegen die Theokratie aufgehoben. Einen Augenblick nachher [1]) wird die Sache so vorgestellt, daß die Hebräer ihre frühern Feinde sich mit Gewalt unterwerfen werden. Sie plündern dieselben aus und legen ihre Hand auf sie. In gleicher Weise sagt Micha [2]), in der Vollendung der Theokratie, wenn das Volk seine Feinde überwindet, werde ihm Jehova die weltlichen Waffen nehmen; nur durch göttliche Kraft, ohne weltliche Mittel und in friedlicher Weise soll der Sieg über die Völker gewonnen werden. Und doch wird in demselben Zusammenhange gesagt [3]), wenn zur Zeit des Messias Assyrien sich feindlich beweisen wollte, so sollte es mit dem Schwerdt geschlagen werden.

Zuweilen geschieht es, daß in entgegengesetzten Anschauungen sich innre Berührungspunkte entdecken lassen. So schildert Jesaias die Persönlichkeit des Messias als eine königliche, welche das Recht des Gesetzes durchsetzt und die Widerstrebenden mit dem Scepter des Mundes niederschlägt [4]). Ganz anders erscheint der Messias, wenn seine Persönlichkeit die des Lehrers ist, der geduldig auch die Völker erleuchtet, oder wenn er in freiwilligem Leiden die allgemeine Schuld auf sich nimmt und erbarmungsvoll in den Zusammenhang der Sünde eingeht [5]). Der Gegensatz dieser Anschauungen mildert sich dadurch, daß die wesentlichen Momente der einen in der andern nicht ganz fehlen. Die königliche Persönlichkeit des Messias erfährt auch das Leiden, da sie einen

---

[1]) Jes. 11, 14. [2]) Micha 5, 9. [3]) Ebend. V. 5.
[4]) Jes. 11. [5]) Ebend. 49, 53.

niedrigen und schwachen Anfang haben wird und seine lehrende Wirksamkeit wird vorausgesetzt, wenn in seinen Tagen das Land voll seyn wird von der Erkenntniß Jehova's [1]). Und wiederum in der Schilderung seiner lehrenden Thätigkeit wird seine richterliche und königliche Macht angedeutet, wenn sein Mund ein scharfes Schwert und er selbst nach seiner ganzen Persönlichkeit ein Pfeil genannt wird [2]). Selbst in die Anschauung vom leidenden Messias drängt sich der Gedanke der äußern Macht wieder ein, wenn ihm zum Lohn für seine Leiden die Starken der Welt zur Beute gegeben worden [3]). So gleichen sich die entgegengesetzten Anschauungen aus, indem sie sich gegenseitig ihre Momente mittheilen. Aber es geschieht nur an sich oder unwillkührlich durch die unmittelbare Nothwendigkeit des Inhalts, für das Bewußtseyn der Propheten ist die Ausgleichung so wenig geschehen, als für sie überhaupt der Widerspruch hervorgetreten ist.

Der innere Zusammenhang der Momente, in welche sich die Allgemeinheit des Inhalts auseinander gelegt hat, ist nur darin gegeben, daß sie sich in der Einheit eines und desselben Bewußtseyns vorfinden; aber in diesem haben sie nicht diejenige Bewegung, welche sie auch wirklich zusammenführte, so daß sie sich zur bewußten Totalität vereinigten. Die Dialektik der einzelnen Inhaltsbestimmungen geschieht nur auf dem verborgenen Grunde des Ganzen, nur hier wirkt die Abstoßungs- und Anziehungskraft der unterschiedenen Momente in einem geheimen Spiele, von dem das Bewußtseyn nichts weiß. In ihrer einfachen Spitze können wir diese Eigenthümlichkeit der Form des Inhalts so ausdrücken: sie ist noch nicht die Form der verständigen Lehrentwicklung. Erst an sich ist die Prophetie Lehre, insofern sie dem Bewußtseyn einen bestimmten Inhalt mittheilt, aber in der That ist sie es nicht, da ihr Inhalt aus der

[1]) Ebend. 11, 1. 9. [2]) Ebend. 49, 2. [3]) Ebend. 53, 12.

Zertheilung seiner besondern Seiten nicht zur Totalität zusammengefaßt wird.

Auch dann erscheint der Inhalt nicht in der Form der Lehre, wenn die Propheten sich auf den gegenwärtigen Zustand des Volks beziehen, diesen tadeln und dagegen auseinandersetzen, was die gesetzliche Pflicht sey. Sobald von Pflicht die Rede ist, so scheint die Erhebung zum Allgemeinen und die Entwicklung desselben in der Form der Lehre nothwendig. Die Erhebung des Geistes zum Allgemeinen findet wohl statt, wenn die Propheten von der Klage über den verderbten Zustand des Volks ausgehen, aber den Gegensatz des wirklichen Volkslebens und der gesetzlichen Pflicht fassen sie in der Form eines Rechtsstreites zwischen Jehova und seinem Volke. Die Allgemeinheit liegt hier in Jehova, in seinem Willen und Rathschluß und ihre Beziehung auf die Erscheinungen des Volkslebens vollbringt sich nicht so, daß das Allgemeine sich in seinem innern Reichthum entwickelte, seine wesentliche Natur darstellte und dadurch seine nothwendige Beziehung auf die Volkszustände begründete; sondern der Rechtsstreit bewegt sich in einzelnen Vorwürfen, aus welchen dann eben so nur einzelne Gebote als Gegensatz hervorgehen. Auch die Ausbreitung und der Erguß des Allgemeinen in solche Gebote ist nicht Lehre. Es ist sehr bestimmt zu unterscheiden zwischen Lehre und Belehrung. Letztere kann die mannichfaltigsten Formen haben, z. B. auch die Form des Symbols, der äußern Handlung, des Beispiels u. s. w.; sie ist überall, wo nur ein Inhalt von allgemeiner Bedeutung an das Bewußtseyn gebracht wird, die Form mag seyn, welche sie will. Die Lehre ist erst dann gefunden, wenn der Inhalt eine Form erreicht hat, welche seiner Allgemeinheit entspricht; dann ist das wirkliche Bewußtseyn von der Allgemeinheit des Inhalts gesetzt und seine besondern Bestimmungen sind als solche gewußt, die nothwendig aus ihm hervorgehen. Dies Bewußtseyn ist aber auch dann noch nicht wirklich da, wenn die Propheten das Volk über die einzelnen Bestimmtheiten des göttlichen Willens belehren; dann bleibt immer noch wie beim

Gesetz der Widerspruch, daß das Allgemeine und Besondere unmittelbar verbunden sind. Betrachten wir den göttlichen Willen nach seiner Allgemeinheit als Inhalt, so ist seine Form sogleich beschränkt, er erscheint nicht anders als in den besondern Geboten und wie diese mit seiner Allgemeinheit zusammenhängen, wird nicht entwickelt. Oder fassen wir die besondern Gebote als Inhalt, so ist die Form, in der sie auftreten, die der Allgemeinheit, denn sie erscheinen als Inhalt des göttlichen Willens. Diese Form ist ihnen aber nur äußerlich; denn daß sie durch ihre eigne Natur die Selbstbestimmung des göttlichen Willens seyen, ist an ihnen nicht gesetzt und ihre Allgemeinheit ist nur formell mit ihnen verbunden. Das innere Band und die gegenseitige Beziehung des Allgemeinen und Besondern, die Selbstbestimmung des Einen zum Andern ist also nicht gewußt d. h. es fehlt die Form der Lehre.

Es erheben sich die Propheten auch zu Anschauungen, in welchen der Gedanke der Form und dem Inhalte nach Allgemeinheit besitzt. Hieher gehören Anschauungen wie die des Jeremias von dem neuen Bunde, den Jehova mit dem Volk schließen würde. Es ist dies der Bund, wo das Gesetz in das Herz geschrieben und das gesetzliche Princip die Innerlichkeit durchdrungen wird [1]). Aber zunächst ist über solche allgemeine Gedanken zu bemerken, daß sie noch isolirt stehen, wenn wir den Inhalt der Prophetie im Ganzen betrachten. Oder vielmehr sie stehen nicht allein, sondern gerade ihrer isolirten Stellung wegen haben sie noch endliche Momente neben sich und zwar haben sie diesen beschränkten Inhalt noch nicht durchdrungen und mit ihnen in Uebereinstimmung gebracht. Und wir brauchen nicht einmal bei solchen Anschauungen von allgemeinem Werthe erst weit im ganzen Umfange der Prophetie zu suchen, um ihre Schranke aufzufinden, sondern im unmittelbaren Zusammenhange mit ihnen biegt die Anschauung immer sogleich vom Allgemeinen zum Beschränkten um. Diese Dialektik geschieht aber nicht so, daß das Besondere

[1]) Jer. 31, 33.

und Beschränkte mit Bewußtseyn vom Allgemeinen unterschieden würde, sondern es erscheint mit diesem schlechthin als Eines und Dasselbe. Den Gedanken z. B., daß der Gegensatz des Gesetzes und der Subjectivität aufgehoben werden würde, drückt Jeremias so aus [1]), daß der Herr die Mauern der heiligen Stadt so erweitern würde, daß auch das ganze Thal der Aeser und der Asche, also das Unreine in den Bereich derselben hineingezogen würde. Noch ein andres Beispiel! Lebendige und concrete Allgemeinheit hat die Anschauung, wenn Joel verheißt [2]), daß Jehova seinen Geist über alles Fleisch, über Söhne und Töchter, Greise und Jünglinge, Knechte und Mägde ausgießen werde. Es ist damit der Gedanke ausgesprochen, daß Gott als Geist für den Geist in der Gemeinde seyn und daß die bisherige äußerliche Vermittlung mit Jehova wegfallen würde. Wir wollen es noch nicht als eine Beschränkung dieses allgemeinen Gedankens bezeichnen, wenn als die Folge von der Ausgießung des Geistes beschrieben wird, daß die Söhne und Töchter weissagen, die Aeltesten Träume haben, die Jünglinge Gesichte schauen. Denn diese Formen der Offenbarung, wenn sie auch äußerlich sind, drücken doch immer den Gedanken aus, daß jeder der Theilnahme am Geiste Jehova's gewürdigt seyn solle und daß er nicht mehr abhängig sey von fremder Vermittlung. Aber das beschränkt durchaus die Allgemeinheit des Gedankens, daß die Mittheilung des Geistes nur auf den Kreis des hebräischen Volks bezogen wird und nur hier jene Umwendung des religiösen Geistes eintreten soll. Und geradezu wird die Innerlichkeit der religiösen Vermittlung wieder umgestoßen, wenn gesagt wird [3]), auf dem Berge Zion und in Jerusalem werde Rettung seyn. Dadurch wird die Erhaltung der Frommen von dem bisherigen Mittelpunkt der Theokratie, in welchem sich die religiöse Vermittlung äußerlich concentrirte, abhängig gemacht. Da nun aber jene allgemeine Anschauung von ihrer

---

[1]) Ebend. V. 40. [2]) Joel 3, 1—4. [3]) Ebend. V. 5.

beschränkten Umgebung weder geschieden ist, noch über sie hinausgreift, so ist sie dadurch selbst zu einem Beschränkten herabgesetzt.

Diese Bestimmtheit des Besondern offenbart sich noch in folgender Gestalt. Wenn der Gedanke sich nicht in der Form der vollen, wirklichen Allgemeinheit bewegt, so hat er auch noch nicht die Form, welche die ewige ist und sich in der unendlichen Mannigfaltigkeit des Besondern erfüllt. Er ist vielmehr an eine besondere Bestimmtheit gekettet, ist von ihr unablöslich und dem Propheten nur in dieser besondern Form, nicht ohne sie gewiß gewesen. Für das hebräische Bewußtseyn gab es natürlich nur Einen Punkt, woher ihm die besondre Form des allgemeinen Inhalts zufließen konnte, nämlich das Volksleben selbst mit seinen geschichtlichen Erscheinungen. Die künftige Allgemeinheit des Gottesreichs erscheint z. B. darin, daß der Tempelberg erhaben seyn wird über alle Berge der Erde und daß die Völker nach dem Zion strömen werden [1]). Das Universelle ist hier unmittelbar Eins mit der Geltung dieses besondern Sitzes der Theokratie. Der Gedanke vom Kampf des Gottesreichs mit den feindlichen Elementen erscheint in der Form, daß die Neigung des Volks zum Götzendienst und nach außen die geschichtlichen Feinde der Theokratie bekämpft und bestritten werden. Die Aufhebung der jetzigen Widersprüche, die von der Zukunft erwartet wird, macht sich so, daß vergangene Zustände, welche glückliche Ruhepunkte in der frühern Entwicklung des Volksgeistes waren, zurückkehren. Natürlich soll es immer in erhöhter Kraft geschehen und unter der Form der Beständigkeit. Denn waren auch jene Erscheinungen der geschichtlichen Vergangenheit groß und glänzend, so bewiesen sie doch im Untergang ihre Endlichkeit und Schwachheit. „Schließen will ich mit euch, sagt Jehova [2]), einen ewigen Bund, die Gnaden David's, die beständigen." Die Hütte David's die verfallene wird

---

[1]) Micha 4, 1—2. [2]) Jes. 55, 3.

an jenem Tage aufgerichtet [1]). Soll der innere Friede und die Eintracht des kommenden Gottesreiches geschildert werden, so wird das in der Form ausgedrückt, daß die getheilten Hälften des Reichs Juda und Israel sich nicht mehr befeinden, sondern zu brüderlicher Einigkeit zurückkehren werden [2]). Dieß Verhältniß zur Vergangenheit wird dann näher so gefaßt, daß entweder zum Vergangenen zurückgekehrt wird oder daß dieses selber wiederkommt. Das Haus Israel kehrt zurück zu David, wenn es sich wieder dem davidischen Königshause unterwirft [3]), oder Jehova führt David selbst zurück, damit er die Gemeinde weide [4]). So wird auch in der Zukunft Elias gesandt, damit er vor dem Gerichte den Riß, der zwischen dem Volke und der Vergangenheit der Väter eingetreten sey, heile [5]).

Der Geist der Propheten wird von allgemeinen Ideen eingenommen, welche die Entwicklung des Gottesreiches leiten und zu Ende führen. Da aber der allgemeine Begriff für die Anschauung ist, so folgt noch eine andere Beschränkung des Inhalts: die unendliche Fülle von Erscheinungen, in denen sich der Begriff ausführt, wird in eine besondere Gestalt zusammengezogen und die Idee erscheint in der Zukunft als ein besonderes Ereigniß. So erscheint beim Joel die Idee, daß Jehova seinen Geist der Gemeinde mittheilen werde, so schaut derselbe Prophet die Idee des Gerichts als ein besonderes Factum; der Herr versammelt die Heiden in das Thal Josaphat, er rechtet mit ihnen und vergilt ihnen, was sie seinem Volke zugefügt haben. Nun schaut der Prophet den Gegenstand seines Bewußtseyns als gegenwärtig, die unterschiedenen Momente in der Entwicklung des Begriffs drängen sich dadurch zusammen und nähern sich einander. Die Zeitbewegung, welche zu ihrer Ausführung gehört, verliert ihre Ausdehnung und statt der zeitlichen Entfernung der Momente tritt ein unmittelbarer Zusammenhang

---

[1]) Amos 9, 11. [2]) Jes. 11, 13. Ezech. 37, 22.
[3]) Hos. 3, 5. [4]) Jer. 30, 9. [5]) Mal. 4, 5. 6.

ein. Mit der Verheißung, daß der Herr die Assyrer, den damaligen Feind des Volks schlagen werde, verbindet sich für Jesaias [1]) z. B. sogleich die Anschauung, daß der Messias auftreten und die Theokratie nach allen Seiten ihrer Aufgabe vollenden werde. Oder wenn die vorexilischen Propheten der Gedanke der Gefangenschaft des Volks unter den Heiden beschäftigt, so setzen sie die Befreiung aus derselben und das Auftreten des Messias auch als Eins [2]). In diesen Fällen wird durch den Unterschied der geschichtlichen Erscheinungen von selbst eine zeitliche Aufeinanderfolge markirt; zuweilen geben auch die Propheten ausdrücklich eine Andeutung dieser Folge, wie z. B. Joel sagt „nachher" [3]), wenn der Herr sein Volk aus der Gewalt der Feinde befreit hat, wird er seinen Geist über alles Fleisch ausgießen. Gewöhnlich aber sind die besondern Stadien in der Entwicklung des allgemeinen Begriffs gar nicht zeitlich getrennt, sie bilden vielmehr meistentheils eine Gruppe besondrer Gestalten, die mit Einem Blicke zusammengefaßt werden oder vielmehr einen Knäuel, in welchen die Gestalten ineinandergedrängt sind. Für diese Gruppirung der Facten hat sich schon in der Sprache der ältesten Propheten ein eigenthümlicher Ausdruck gebildet. Es gab zwar noch einen älteren Ausdruck, wenn das Ziel der geschichtlichen Entwicklung, wo alle Widersprüche der Geschichte gelöst werden und die Aufgabe des Volks erfüllt ist, das Ende der Tage genannt wurde [4]). Dieser Ausdruck war schon immer mit dem hebräischen Geist gegeben, der sich seiner ganzen Anlage nach auf die Zukunft, in der seine Bestimmung ausgeführt seyn würde, beziehen mußte. Eigenthümlich ist aber den Propheten die Bezeichnung dieser Endzeit als des Tages Jehova's [5]). In diesen Tag fallen alle besondere Momente der Entwicklung und der vollendeten Durchführung der Idee. Bisher in der Geschichte hat

---

[1]) Jes. 11. [2]) Jes. 40—66. Jer. 30, 1—9.
[3]) Joel 3, 1. [4]) אחרית הימים Jes. 2, 2. Vergl. Gen. 49, 1.
[5]) So schon Joel 1, 15.

Jehova noch mit vielen feindlichen Elementen kämpfen müssen und die geschichtliche Zeit mußte er mit der Macht der Welt theilen; am Ende aber kommt die Zeit, die ihm und seinem Willen allein angehört, da bricht sein Tag an und er hält zugleich Gericht über alles, was mit seinem Willen in Widerspruch stand, und vollendet die Theokratie. An demselben Tage, wo Jehova Gericht hält, errettet er durch den Messias seine Gemeinde [1]) und richtet er die verfallene Hütte David's wieder auf, nachdem er sein verbanntes Volk aus der Gefangenschaft der Völker befreit hat [2]). An demselben Tage, da der Herr im Gericht Aegypten zerschlägt, erhebt er es zur Würde seines Volkes [3]).

Das Gemeinsame, was wir bis jetzt an der Form des Inhalts fanden, daß der allgemeine Begriff schlechthin als besondere Gestalt erscheint, können wir als die Schranke der Prophetie bezeichnen oder als die Macht, welche noch bewirkt, daß der Inhalt nicht in einer Form erscheint, die seiner allgemeinen Bedeutung angemessen ist. Die Idee der Religion ist noch nicht im Geist und in der Wahrheit gefaßt. Daß der ewige Proceß der Gemeinde als ein besonderes Factum angeschaut wird und die geschichtlichen Vermittlungen in Einen Knäuel zusammengeworfen sind, ist nicht etwa formell gleichgültig für den Inhalt, so daß dessen allgemeine Bedeutung keinen Schaden leidet. Sondern seine innerste Natur ist dadurch bestimmt. So ist die geistige Umgestaltung der Gemeinde nicht wirklich als Princip gewußt von ihrem Siege in der Welt und von ihrer Ueberwindung der feindlichen Mächte. Denn beides geschieht an Einem Tage und das geistige Princip ist unmittelbar als weltliche Macht gefaßt. Wenn das Auftreten des Messias mit der Besiegung der Assyrer oder mit der Befreiung aus dem Exil verkettet ist, so ist die Vollendung der Idee an besondre ge-

---

[1]) Jes. 4, 2. [2]) Amos 9, 11. [3]) Jes. 19.

schichtliche Punkte geknüpft, welche noch nicht fähig waren, sie herbeizuführen. Denn diese Katastrophen waren noch nicht die Fülle der Zeiten und der geschichtliche Geist hatte in ihnen noch nicht die innre Allgemeinheit gewonnen, welche ihn fähig machte, den Begriff in seiner Totalität aufzunehmen. Durch diesen beschränkten geschichtlichen Hintergrund bekommt aber die Idee selbst nur eine beschränkte Wirklichkeit und in ihrer wirklichen Unendlichkeit ist sie noch nicht offenbar worden. Bei spätern Propheten regte sich, wenn auch nur dunkel und selten das Gefühl, daß jene geschichtlichen Gerichte, die für sie gewöhnlich die Reife der Zeit bezeichnen, noch nicht die wirkliche Allgemeinheit des Geistes herbeiführen können. Sie greifen deshalb über die geschichtlichen Katastrophen, welche sonst für ihre Anschauung die Vollendung der Gemeinde vermitteln, entweder ganz in das Unbestimmte oder nach den äußersten Gränzen des heidnischen Völkerlebens hinaus. So sind es alle Heiden überhaupt, mit denen zuletzt das Princip der Gemeinde den Kampf besteht [1]), oder Gog von Magog, vom entlegensten Norden des geographischen Gesichtskreises der Hebräer, zieht gegen die heilige Stadt und in ihm wird alles heidnische Wesen vernichtet [2]). Aber schon das Vereinzelte, noch mehr das Unbestimmte und sinnlich Transscendente dieser Anschauung, da nur zum geographischen Extrem hinausgegriffen wird, bewirkte, daß sie für das Gesammtbewußtseyn nicht von entscheidendem Einflusse war [3]).

---

[1]) Zach. 14, 2. [2]) Ezech. 38. 39.

[3]) Erst später bis zur Zeit der christlichen Apokalypse hin, als der Geist von seiner beschränkten Erscheinungsform seine Allgemeinheit unterschied, konnten auch die geschichtlichen Gerichte von dem allgemeinen Gericht unterschieden werden und die Apokalypse verlegte zwischen beide Formen der Krisis das tausendjährige Reich. Apok. 19, 19. 21. 20, 7—9. Aber diese bestimmte Trennung der geschichtlichen Gerichte und des letzten Gerichts ist im A. T. nicht vorhanden und für die Behauptung des Gegentheils kann sich Hengstenberg (Christol. II., 348. 349.) nicht einmal auf jene Anschauungen des Zacharias und Ezechiel berufen, da in

Weil nun der allgemeine Begriff unmittelbar als eine besondre Erscheinung für die Anschauung gegeben ist, so ist es nothwendig, daß er sich in einem unendlichen Reichthum von zufälligen Gestalten darstellt, sobald er ausführlich in seiner empirischen Ausbreitung für das geistige Auge vergegenwärtigt werden soll. In dieser Zufälligkeit bewegt sich die gesammte prophetische Darstellung von der geschichtlichen Realität, welche die Idee des Gottesreiches in der Zukunft erhalten werde und der Widerspruch, daß das Beschränkte unmittelbar als das Allgemeine, z. B. die Befreiuung der Gemeinde aus der Gefangenschaft und ihre Rückkehr zu Jehova als die Vollendung der absoluten Idee gilt, wird dann meistens dadurch ausgeglichen, daß die Darstellung der beschränkten Lebenskreise in das Maaßlose sich hinaufschwingt. Am meisten offenbart sich das Zufällige und Schwankende der prophetischen Darstellung, wenn die Entwicklung der Idee der Gemeinde in Symbolen geschaut wird [1]). Wenn auch im Symbol der geistige Inhalt und sein natürliches Substrat durch eine Art von Anklang sich berühren und dieser Anklang durch die folgende Deutung noch näher bestimmt wird, so bleibt doch die Verbindung von beiden eine äußerliche und zufällige. Die natürlichen Gestalten, welche Träger des Geistigen sind, haben noch andre Eigenschaften, die nicht in der Deutung erklärt werden. Es bleibt nicht nur zweifelhaft, ob sie auch für die Sache, welche das natürliche Bild darstellt, bedeutungsvoll sind, sondern oft fallen sie auch gar nicht in den Bereich der bedeuteten Sache. Und auch die Sache hat Seiten, welche im Bilde nicht zur Darstellung kommen, sie ist also nicht in ihrer vollen Ausbreitung und Vertiefung für die Anschauung gesetzt. Wegen dieser Dunkelheit des Symbols können die

---

ihnen das Beschränkte der geschichtlichen Krisen, die sonst die Gränze der prophetischen Anschauung bilden, nur unbestimmt gefühlt und nicht mit Reflexion überschritten ist.

[1]) Z. B. Daniel 2. 7.

Propheten in Widersprüche mit ihren eignen Anschauungen fallen. Bei der Schilderung des Kampfes zwischen dem dritten Weltreich und der Theokratie [1]) übersieht z. B. Daniel, daß noch gegen ein viertes Weltreich der Kampf zu bestehen ist, ehe der Sieg der Theokratie der vollständige Triumph über alle feindliche Macht der Welt seyn kann [2]), und weil er schon vorher den Kampf den äußersten Grad erreichen läßt und nur sich an den Gegensatz überhaupt hält, so verläuft ihm dieser Kampf und seine Auflösung sogleich in den letzten Abschluß, in die messianische Zeit.

Der Widerspruch, daß der allgemeine Begriff von den Propheten unmittelbar als das Besondre gefaßt wird, ist nun in dem Falle aufgehoben, wenn von ihnen der Begriff in der Form der Einzelnheit angeschaut wird. Das Einzelne hat aber hier selbst noch einen verschiedenen Sinn. Entweder ist es die Bestimmtheit der Züge in der prophetischen Zeichnung, aber so ist es die Bestimmtheit des Allgemeinen, in welcher dieses sich selbst verliert und in die Welt der zufälligen Erscheinung ganz und gar dahingegeben wird. Das Allgemeine ist dadurch aus dem Widerspruch, den es in seiner besondern Gestalt erleiden muß, nicht befreit, sondern nur in der härtesten Weise in ihn befestigt worden. So ist es die Form der Einzelnheit, wenn der Prophet Jesaias beschreibt, wie die Völker in der messianischen Zeit die unter ihnen zerstreuten Hebräer zu Jehova nach dem Sitz des Heiligthums bringen werden. „Auf Rossen bringen sie die Söhne Israel's und auf Wagen, auf Sänften und auf Maulthieren und auf Dromedaren" [3]). Den gleichen Werth, wie diese Ausmalung des Allgemeinen, hat für die Propheten das Einzelne, wenn es die bestimmtere Gliederung der Welt des Besonderen ist, wenn z. B. Jesaias dem Ahas verheißt, in noch 65 Jahren würde das Reich der zehn Stämme untergehen [4]), oder wenn Je-

[1]) Ebend. 8. 11. 12. [2]) Vergl. ebend. 7. [3]) Jes. 66, 20.
[4]) Ebend. 7, 8.

remias die siebzigjährige Dauer des Exils weissagt [1]), oder Jesaias den Sturz der tyrischen Macht durch die Chaldäer verkündigt und als den Helden, durch den Babel fallen wird, den Koresch bezeichnet [2]). Gleichen Werth hat für das prophetische Bewußtseyn diese Bestimmtheit des Einzelnen wie jede andre, die in der gesammten Darstellung seines Gegenstandes vorkommt, weil sie immer und in jedem Falle als die wirkliche Ausführung des allgemeinen Begriffs gilt. Einen Unterschied zwischen einer zufälligen oder nothwendigen Form des Einzelnen haben die Propheten weder gekannt noch irgend wie bemerklich gemacht; so nothwendig ihnen die lebendige Idee des Gottesreiches ist, eben so nothwendig erscheint ihnen auch jedes Glied der weltlichen Erscheinung, in welchem die Idee Wirklichkeit gewinnt.

Die Form der wahrhaften Nothwendigkeit und Vernünftigkeit können wir aber erst dem Einzelnen zuschreiben, in welchem der allgemeine Begriff nicht nur außer sich kommt und sich verliert, sondern lebendig zu sich zurückkehrt und sich im Selbstbewußtseyn seiner Allgemeinheit erhält. Dann ist die besondre Erscheinung so weit bearbeitet, und hat sie sich so sehr in sich vertieft, daß sie durch ihre Schranke das Allgemeine nicht mehr äußerlich beschränkt, noch es verhindert, sich mit sich zusammenzuschließen. Das Allgemeine bezieht sich dann im Besondern auf sich selbst und weiß dieses als seine freigesetzte Bestimmtheit. Diese Form des Einzelnen ist die Vollendung des allgemeinen Begriffs zur persönlichen Selbstdarstellung und gegeben ist sie für den prophetischen Geist in der Anschauung des Messias. In dieser hat die Prophetie ihre Spitze und Vollendung erreicht und ist der religiöse Geist des A. T. zu jener lebendigen Unendlichkeit hindurchgedrungen, welche seinen allgemeinen Begriff durch alle Schranken des Endlichen hindurchführt und ihn in diesen unverletzt erhält.

---

[1]) Jer. 29, 10. [2]) Jes. 23, 13. 45, 1.

Dennoch ist die Vollendung des allgemeinen Begriffs zur Einzelnheit im A. T. noch nicht die absolute und die Schranke hat für sich noch selbstständige Bedeutung behalten. Schon das Allgemeine, welches sich im Messias seine wirkliche Darstellung gibt, ist noch beschränkt und gilt als das Gesetz. Der Messias verkündigt den Völkern das Gesetz und er versammelt sie auf dem heiligen Berge. Oder es ist politische Herrschaft über die Welt die Form der religiösen Vermittlung; der Messias zieht mit den Seinen gegen die Völker, schlägt und überwältigt sie. Der allgemeine Begriff ist dadurch noch verunreinigt, indem er nicht in seiner Idealität die absolute Vermittlung ist, sondern unmittelbar und äußerlich in die Wirklichkeit übergreift. Ferner ist der Messias bei seinem Auftreten mit besondern Katastrophen der Geschichte verflochten, welche noch nicht die Fülle der Zeiten sind und der beschränkte Boden seiner wirklichen Erscheinung gibt auch seiner Wirksamkeit noch einen beschränkten Inhalt. Nur wenige Lichtblicke sind es, in denen das Allgemeine zur wahrhaften Form der Einzelheit übergeht und innere Vermmittlung wird; aber die große Anstrengung, die es dem A. Testamentlichen Geist kostete, zu dieser Form sich zu erheben, offenbart gerade, wie mächtig die Schranke war, mit der er zu kämpfen hatte, und die Macht dieser Schranke greift auch in der That über jene Erhebung wieder hinaus und zieht sie in das Zwielicht des A. T. zurück.

B. Die Auffassungen der Form des Inhalts.

Wenn den Propheten das Allgemeine und Besondre unmittelbar als Eins erschienen und beide Seiten ihrer Anschauung für ihr Bewußtseyn sich noch nicht zum Widerspruch entgegengetreten waren, so wurde der Widerspruch anders gelöst im ursprünglichen christlichen Selbstbewußtseyn, wie es sich in den Schriften des N. T. ausspricht. Der unmittelbare Glaube, der auch in der vergangenen Offenbarung sich bestätigt und sein eignes Abbild sah,

hielt sich rein an die Allgemeinheit, die den Weissagungen des A. T. zu Grunde liegt, und die Schranke, in welche sie durch ihre besondre Form fällt, entschwand ihm in dem Lichte, in dem er selber lebte und das er auch in dem A. T. wiederfand. Auf die beschränkte Lebensform des Allgemeinen reflectirte man gar nicht, die alttestamentlichen Weissagungen von Messias schienen schlechthin in Christo erfüllt zu seyn und man erblickte in ihnen dieselbe Allgemeinheit, die man im Erlöser anschaute. Das christliche Selbstbewußtseyn sah in den prophetischen Anschauungen den Spiegel seiner Unendlichkeit.

Das religionsphilosophische Bewußtseyn der Gnostiker und ihre vergleichende Betrachtung der Religionsgeschichte bildete in der Auffassung der Prophetie eine bedeutende Epoche. Nur einen psychischen Messias, d. h. einen solchen, in dem das Geistige und Weltliche vermischt sey und über den sich der geistige Messias des N. T. unendlich erhebe, wollte Valentinus in den Verheißungen des alttestamentlichen Gottes anerkennen. Marcion aber stellte den Messias der Propheten und den Erlöser der Christen in den entschiedensten Gegensatz. Jener war wie der leidenschaftliche Gott, der ihn verhieß, ein strenger Krieger, der mit weltlicher Macht für das Eine Volk der Juden und für deren selbstische Interessen wirken sollte, während der Christus der wahren Gemeinde im Geiste der Liebe das gesammte Menschengeschlecht befreien will. In den Propheten, sagte endlich Manes, habe der Geist der Finsterniß gewirkt, und Faustus bekannte, er habe beim eifrigsten Studium im A. T. keine Weissagung auf Christum finden können.

Da die alte Kirche bald in eine zu sehr entgegengesetzte Arbeit hineingezogen wurde, als daß sie dem Anstoß, den die Gnostiker zu allgemeinen religionsphilosophischen Untersuchungen gaben, hätte folgen können, da sie sich mehr zur Bestimmung des allgemeinen Wesens vom Christenthum in den einzelnen Dogmen getrieben sah, so wurde die Sicherheit ihres allgemeinen Selbstbewußtseyns durch die gnostischen Be-

wegungen nicht wesentlich erschüttert und sie hörte nicht auf, sich selbst und ihr Princip in der Verheißung wiederzufinden. Nur einige Spuren der verständigen Reflexion lassen sich entdecken; daß diese nicht ganz zurücktrat, mochte Nachwirkung des gnostischen Geistes seyn und hat gewiß auch darin seinen Grund, daß man vielfach mit Juden in Berührung kam, welche auf den Antrieb ihrer eignen verständigen Richtung und auch im Eifer der Polemik gegen die Christen in mancher Weissagung die allgemeine Grundlage zurückschoben, nur das beschränkte Moment ins Auge faßten und es auf eben so beschränkte Verhältnisse ihrer Geschichte, wie z. B. auf die Rückkehr des Volks unter Serubabel aus dem Exil oder auf die Kämpfe der Maccabäerzeit bezogen. Wenigstens wurde durch diese Berührungen die Reflexion wach erhalten und beunruhigt, und entweder drängte man sie nun gewaltsam zurück, wie es die meisten Kirchenlehrer, z. B. Hieronymus, Theodoret, thaten, oder man erkannte — das geschah aber nur selten — in der Weissagung beides das Beschränkte und das Allgemeine an; dieses bezog man dann auf Christus, jenes auf besondere Epochen der alttestamentlichen Geschichte. Von solchen, welche behaupten, daß ein Prophet in Einem und demselben Zusammenhange bald von Christus, bald z. B. von Serubabel rede, spricht wenigstens Theodorus von Mopsvestia [1]). Er selbst erklärt sich aber gegen eine so „unverständige" Zertheilung der Prophetie, in seinem ganzen Commentar zu den kleinen Propheten erkennt er keine messianische Weissagung an und bezieht alles, worin die Kirche sonst Christum und sein Werk erblickte, auf Serubabel und die maccabäischen Kriege. Zu dieser Auffassung führte ihn der beschränkte Ausgangspunkt und Boden, welchen die prophetische Anschauung dem Messias gibt; denn um diese besondern Conflicte mit den geschichtlichen Feinden, mit den Chaldäern und mit den Syrern zu lösen, reichten Ereignisse, wie die Be-

---

[1]) Im Commentar, zu Zach. 9, 9.

freiuung aus der Gefangenschaft und das Auftreten der Maccabäer nach seiner Meinung aus. Das Allgemeine und die Beziehung auf Christum fand Theodorus nur in dem „hyperbolischen" und hochfliegenden Wesen der Verheißung, in diesen Hyperbeln trete die Schrift mit den beschränkten Verhältnissen, von denen sie zunächst rede, in Widerspruch und habe sie ihre wahre Erfüllung erst in Christo erhalten. Mit Entschiedenheit wollte der Bischof von Mopsvestia keineswegs schon aus dem Kreis des Inspirationsglaubens heraustreten, denn gerade die härteste Theorie der Inspiration gehörte dazu, um anzunehmen, daß auch z. B. Micha schon lange zuvor von Serubabel's Herrschaft geredet habe [1]) und das Hyperbolische, das erst in Christo erfüllt sey, leitete er ohnehin von der geheimen Einwirkung des göttlichen Geistes her. Ja, um zu erklären, wie der Gedanke eines zufälligen Ereignisses, das mit dem allgemeinen Interesse des Geistes in keinem unmittelbaren Zusammenhange steht, in die Anschauung der Propheten gelangen konnte, mußte er behaupten, daß in plötzlich bewirkter Ekstase der Geist der Propheten ergriffen und von Gott zur Anschauung der Zukunft getrieben sey [2]).

Auch des Theodorus Auffassung der Prophetie niederzuschlagen gelang noch der Kirche und auf der fünften öcumenischen Synode wurden seine sämmtlichen Schriften als ketzerisch verdammt. Erst in der neuern Zeit richtete sich der kritische Blick wieder entschieden auf die beschränkten Elemente der prophetischen Anschauung. Grotius ging voran, ohne jedoch mit dem Inspirationsglauben ganz zu brechen; einige wirklich messianischen Weissagungen nahm er noch an [3]) und ähnlich wie Theodorus sah er auch in Darstellungen, die sich auf besondere geschichtliche Verhältnisse

---

[1]) A. a. O. die Anmerk. zu Micha 5, 2.

[2]) Ebend. zu Nahum 1, 2.

[3]) Z. B. Mal. 3, 1.

beziehen, eine verborgene Richtung auf den Messias [1]). Grotius bewegt sich mit seiner verständigen Auffassung noch im Offenbarungsglauben; etwas Allgemeines, in das Unendliche Hinausgreifendes lag für seinen Glauben den Weissagungen noch zu Grunde und eben das war für ihn noch ein Zeugniß von der stillen und verborgenen Kraft des göttlichen Geistes, welche die beschränkten Erwartungen und Hoffnungen der Propheten insgeheim über sich selbst hinaus und einem herrlicheren Ziele zuwandte. Aber diese Annahme eines verborgenen höhern Sinnes bewies, daß das beschränkte Element der Prophetie noch nicht mit dem letzten Ernste betrachtet war; denn sah man erst ein, daß dieses den prophetischen Geist durch und durch einnahm und beschäftigte, so konnte sich nicht mehr die unbestimmte Annahme eines verborgenen allgemeinen Sinnes halten, dann war man dahinter gekommen, daß jeder einzelne Zug des Inhalts sich auf den begränzten Gesichtskreis des hebräischen Geistes bezog, in die Interessen dieses besondern Volks zusammenlief und man hatte nun den lebendigen Quell gefunden, aus welchem der gesammte Inhalt dem prophetischen Geiste zugeflossen war: es war nicht der göttliche Geist in seiner Allgemeinheit und Unendlichkeit, sondern der Lebenstrieb des hebräischen Volks.

Mit dieser Entdeckung war das Himmelreich und die Botschaft von Christo aus dem A. T. verschwunden und die Unbefangenheit des Glaubens, daß Ein und derselbe Geist im A. und N. T. sich darstelle, vollständig überschritten. Die Verheißungen von der messianischen Zeit beziehen sich nach dem Urtheil der verständigen Kritik, die sich nun mit klarem Bewußtseyn ausbildete, nur auf die selbstischen

---

[1]) So bemerkt er zu Jes. 11, 1: laudes Ezechiae, sub quibus sublimiores latent Messiae laudes. Den Abschnitt Jes. 42, 1 flgd. bezieht er auf Jesaias selbst, fügt aber hinzu: sublimius haec impleta in Christo. Andre Weissagungen, wie Amos 9, 12., Ezech. 37, 24 u. s. w. beziehen sich nach seiner Erklärung auf Serubabel.

und nationalen Interessen des hebräischen Volks; sie sind „Hoffnungsträume und trunkene Phantasieen einer glücklichen Zukunft", welche dem Volksleben noch bevorstände, und haben nur die „Pracht und Herrlichkeit Zion's und seines Volks" im Auge. Die Weissagungen gegen die heidnischen Völker sind „bloße Ausbrüche des Nationalhasses", der Messias ist nur „politischer König", der allein die „weltliche Herrschaft auf dem Throne David's wiederherstellt" oder Weissagungen, die sonst auf den Messias bezogen wurden, haben nicht einmal eine zukünftige Persönlichkeit im Auge, sondern „beziehen sich nur auf eine Persönlichkeit, die den Propheten gegenwärtig war und an die sie ihre Hoffnungen knüpften."

Ein wichtiger und nothwendiger Fortschritt des Bewußtseyns ist es, daß das politische und volksthümliche Moment in der Weissagung anerkannt und nicht mehr unmittelbar verflüchtigt wird, wie es in der frühern kirchlichen Auffassung geschah. Aber die verständige Kritik fehlt darin, daß sie den allgemeinen Hintergrund, der durch diese Welt des Besondern hindurchscheint, nicht in seiner ganzen Bedeutung anerkennt. Jene prophetischen Anschauungen von den Strafgerichten, welche über das Volk ergehen, und von der Wiederherstellung der Volksexistenz haben eine Dialektik von allgemeinen Gedanken zur Grundlage, die Dialektik nämlich der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade und der Sündhaftigkeit der endlichen Erscheinung des göttlichen Zwecks. Allerdings hat auch die Person des Messias darin noch ihre Schranke, daß seine Wirksamkeit unmittelbar weltlich ist und sich auf geschichtliche Collisionen des Volks bezieht, welche noch nicht die Reife des allgemeinen Geistes vermitteln konnten; aber seine universelle Bedeutung ist doch in der Substanz seiner Persönlichkeit lebendig erhalten; denn was kann universeller seyn als die Anschauung, daß in ihm der göttliche Wille wirkliche Subjectivität geworden und der wesentliche Gegensatz des göttlichen und menschlichen Geistes aufgehoben ist? Die Kritik hat aber nicht nur das Moment

der Allgemeinheit übersehen, als ob es in der prophetischen Anschauung über oder neben dem Besondern stände oder nur den blassen Hintergrund desselben bildete. Sie hat das Besondere nicht einmal scharf genug gefaßt, sie hat es nicht in jener Vertiefung in sich selbst ergriffen, wo es sich zur härtesten Festigkeit in sich abschließt, sich in seiner Bestimmtheit auf sich selbst bezieht und damit selbst als Vermittlung des allgemeinen Begriffs setzt. Indem der hebräische Volksgeist sich so spröde in sich verschließt und sich in seiner Besonderheit als die Totalität des geistigen Universum setzt, ist er nicht mehr nur dieser besondere Volksgeist, diese beschränkte Existenz, sondern hat er sich zum allgemeinen Geisterreich aufgeschlossen und erweitert. Er ist also in der prophetischen Anschauung eben so sehr das Besondre, was die Kritik nur in ihm anerkennt, als das Allgemeine der religiösen Gemeinde. Und wenn die Kritik es nicht thut, so muß die Einseitigkeit ihrer Behauptungen durch ihren Gegensatz verbessert werden, der im Inhalt des prophetischen Bewußtseyns die allgemeine Bedeutung festhält und vertheidigt.

Dieser Gegensatz gegen die Kritik erscheint zunächst in der neuern gläubigen Theologie als ein ausschließlicher. Er hält nur am Allgemeinen fest, wie der kritische Verstand nur am Besondern. So unbefangen wie die alte Kirche kann aber der Glaube in der Gegenwart die Bestimmtheit des Allgemeinen nicht mehr sich verflüchtigen lassen; jetzt geschieht es mit Bewußtseyn, in Form der Theorie und mit Hilfe verständiger Kriterien. Das durchgreifendste Mittel, um das Besondere, sobald es sich selbst zum Inhalt schlagen und zur innern Bestimmtheit des Allgemeinen machen will, daran zu verhindern besteht darin, es zu einem bloßen Bilde zu machen. So wird der Charakter der Weissagung der bildliche und es muß zwischen dem Bildlichen und Sachlichen unterschieden werden. Dieses das Sachliche ist der allgemeine göttliche Rathschluß der Erlösung und seine Erfüllung in Christo und im

Fortgang der Zeiten bis zum letzten Gericht. Wenn aber die Sache von den Propheten in den Formen der alttestamentlichen Theokratie, z. B. der Messias als König des hebräischen Volks angeschaut wird, wenn die Heiden nach Zion und Jerusalem strömen, wenn das Glück der messianischen Zeit in der Form der frühern Zustände unter David und Salomo gedacht wird, wenn die Feinde des Gottesreiches unter dem Namen eines zur Zeit des Propheten besonders feindlichen oder mächtigen Volkes genannt werden, so seyen das nur Bilder, die vom Sachlichen unterschieden werden müssen [1]). Hengstenberg hat für diese Theorie auch die Kriterien, die unbewußt der Glaube immer gebrauchte, verständig ausgebildet [2]).

Vor allem lehre die Vergleichung mit der Erfüllung und wirklichen Geschichte, die Gränze des Bildes und der Sache zu bestimmen. Stellen sich die Propheten die Vollendung des Gottesreiches oft als ein Factum vor, in welchem sie auch abgeschlossen sey, so zeige die Geschichte, daß ein solches Factum als continuum einer Reihe von Facten, die öfters in unsrer Zeit noch nicht einmal vollständig abgeschlossen ist, zu fassen sey. Wenn sich Widersprüche in den verschiedenen Gestaltungen der prophetischen Idee finden, so seyen sie nur scheinbar, denn „durch die Erscheinung des Messias seyen sie vollkommen ausgeglichen“ [3]). Die Geschichte lehre uns daher jeder einzelnen Anschauung der Propheten ihre passende Stelle in der Wirlichkeit zu geben; wenn z. B. Zacharias die niedrige Erscheinung des Messias beschreibt und wie er als König elend und auf einem Esel reitend kommt, so „beziehe sich dieß Kommen des Messias nicht auf die Zukunft des Messias in Herrlichkeit zum Gericht, sondern auf die erste Erscheinung in Niedrigkeit“ [4]).

Aber wo geben die Propheten, wenn sie die Entwicklung

---

[1]) Hengstenberg, Christologie des A. T. I., 1. S. 312—316.
[2]) Ebend. S. 317—324.
[3]) Ebend. S. 359. [4]) Ebend. II., 121.

des Gottesreichs in der alttestamentlichen Hülle und als ein besonderes Factum anschauen, auch nur das geringste Zeichen, daß es ihnen mit dieser Anschauung nicht vollkommen Ernst sey? Zwar behauptet Hengstenberg, man müsse „den Sinn unterscheiden, den die Propheten in ihren Weissagungen fanden, und den Sinn, den Gott bei denselben beabsichtigte." Hat aber Gott den Sinn „beabsicht," der über die Bestimmtheit der prophetischen Anschauung hinausgriff, so müßte uns das keine große Vorstellung von seiner Weisheit geben; denn er hätte ein Mittel gewählt, welches seiner Absicht geradezu widerspräche, er hätte seinen Sinn in eine Form niedergelegt, die ihn vielmehr auf das härteste beschränkte. Allein fassen wir die Weissagung nur richtig, so wird sie uns nicht Anlaß zu der Vorstellung geben, daß sich die göttliche Weisheit so ganz und gar in den Mitteln ihrer Zwecke vergriffen habe. Eine geschichtliche Erscheinung ist die Prophetie, eine Form des geschichtlichen Geistes, welche verlangt, daß wir den heiligen Ernst, mit dem sie auftritt, achten, ihre Form, in der sie die Idee der Religion darstellt, nicht so schlechthin in Nichts auflösen, sondern sie als die innerste Bestimmtheit ihres Inhalts selbst begreifen. Wer kann am organischen Gebilde die Form zerstören, ohne es selbst zu tödten, und wie sollte es am Geiste möglich seyn, der Form und Inhalt selbst in untrennbarer Einheit ist? Streifen wir die Form von der Prophetie ab, so bleibt ein todter Niederschlag, oder vielmehr ein Nichts, leere Allgemeinheit. Wollten wir ferner die Hülle von der eigentlichen Sache abtrennen und diese in das göttliche Bewußtseyn verlegen, welch ein gespenstischer Schatten wird dann die geschichtliche Erscheinung. In das lebendige Bewußtseyn der Propheten wird eine Hülle gelegt und mit dieser der Gedanke einer Sache beabsichtiget, die ihnen unverstanden blieb und bleiben mußte, weil die Hülle als Form der Sache durchaus unzweckmäßig gewählt war und nie den reinen Gedanken des Allgemeinen geben konnte. Was hier aber die Hauptsache ist und jene Unterscheidung

des Sinns, den Gott beabsichtigte, und des Sinns, den die Propheten gegen die göttliche Absicht mit der Anschauung des ewigen Rathschlusses verbanden, vollständig beseitigt, ist Folgendes. Im geschichtlichen Werden des Selbstbewußtseyns des absoluten Geistes dürfen wir in die mittleren Stadien nicht einen Inhalt hineintragen, den das göttliche Bewußtseyn in seiner Transscendenz in sich trug oder auf einem spätern Standpunkt der geschichtlichen Entwicklung aus sich heraussetzte, sondern wie es jedesmal in seiner Immanenz im wirklichen geschichtlichen Bewußtseyn bestimmt war, ist die Frage. Darauf kommt es an, welchen Inhalt der göttliche Gedanke im Bewußtseyn der Propheten hatte. In dieser Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes ist nicht ein subjectiver Sinn der Propheten und ein objectiver Sinn Gottes zu unterscheiden, sondern der Inhalt bildet die ausdrücklich gesetzte Bestimmtheit vom Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes.

Wenn die Vergleichung mit der wirklichen Geschichte uns erst in größerem Maaße zu Gebote steht, um Sachliches und Bildliches zu scheiden, so nimmt jene Theorie an, daß auch die Propheten und ihre Zeitgenossen schon Mittel hatten, um die Gränze zwischen Bild und Sache zu bestimmen. „Bildlich seyen z. B. diejenigen Schilderungen der Zukunft, in denen eine deutliche Beziehung auf frühere Begebenheiten in der Geschichte der Israeliten statt finde. Hier sey immer nur der allgemeine, die Begebenheit der Zukunft und der Vergangenheit verbindende Grundgedanke herauszunehmen." Aber nahm auch der Prophet mit Bewußtseyn diesen Grundgedanken heraus? Wenn Jesaias sagt, der Herr werde bei der neuen Befreiung des Volks aus der Gefangenschaft in Aegypten und in Assyrien den Arabischen Meerbusen austrocknen und den Euphrat in sieben Bäche theilen, daß man mit Schuhen hindurchgehen könne, hat er das auch nur als Bild betrachtet? Gewiß nicht! Wenn er

ausdrücklich sagt [1]): zum zweitenmale wird der Herr sein Volk befreien und im Entbrennen seines Zornes schlägt er den Strom, so meint er ernstlich, was früher geschehen war, solle sich wirklich wiederholen.

Auch ist es nicht bildlich, wenn Jehova nach Jeremias den David seinem Volke wieder aufrichtet oder nach Maleachi den Elias vor dem letzten Gericht sendet. Die Propheten dachten bei solchen Anschauungen nicht daran, das empirische Individuum der Vergangenheit und die ideale Persönlichkeit der Zukunft abstract zu trennen. Weder dachten sie, das geschichtliche Individuum werde als dieses empirische zurückkehren, noch meinten sie, ein nur „ähnliches" werde wieder auftreten. Alle diese verständigen Reflexionen verschwanden ihnen in der Anschauung der Substanz, in welcher für sie die vergangene geschichtliche Persönlichkeit und die zukünftige Eins waren.

Eine Nöthigung zur bildlichen Auffassung soll aber darin liegen, daß man sonst die Propheten sich selbst widersprechen lassen würde. Besonders trete diese Nöthigung in den Fällen ein, „wo von Kriegen und Siegen der Theokratie in der messianischen Zeit die Rede sey." Denn oft werde das Reich des Messias als ein friedliches beschrieben, dem sich die Völker aus eignem Antriebe einfügen würden. Wenn nun selbst im Zusammenhange mit diesen Anschauungen von Kriegen des Volks gegen die Heiden die Rede sey, so sey das nothwendig bildlich und uneigentlich ausgesprochen. Eben so sey der weltliche Sieg, der dem leidenden Messias zugeschrieben wird [2]), bildlich. Allein hier wird der wichtige Umstand übersehen, daß diese kriegerischen Züge auch als Bild gefaßt, der Darstellung vom friedlichen Reiche des Messias widersprechen würden. Der Widerspruch bleibt doch, ist als wirklicher festzuhalten und begründet ist er darin, daß die Propheten die Allgemeinheit des Gedankens noch nicht in der eignen Vermittlung derselben sicher

---

[1]) Jes. 11, 11. 15. 16. [2]) Ebend. 53, 12.

durchführen können. So spricht Jeremias [1]) den Gedanken aus, daß man in der Zukunft nicht mehr die Bundeslade bedürfen werde. Dem entsprechend verkündigt er einen neuen Bund, wo Jehova den Einzelnen das Gesetz ins Herz schreiben werde, und wo dann die bisherige äußerliche Vermittlung des religiösen Geistes hinwegfalle [2]). Dem widerspricht es, wenn Jeremias wieder sagt, in der Vollendung der Gemeinde würde es nie an Priestern und Leviten fehlen, welche Opfer schlachten ewiglich [3]). Aber wegen dieses Widerspruchs ist die letztere Anschauung nicht eine bildliche, der Widerspruch ist wieder nothwendig, weil die Propheten den allgemeinen Begriff noch nicht aus ihm selbst und aus seinem innern ideellen Reichthum entwickeln. Seine Momente folgen daher nicht aus ihm selbst, sondern werden äußerlich aus beschränkten Erscheinungen des Allgemeinen aufgenommen und müssen nun allerdings seiner Idealität widersprechen.

Im letzten Theil der Christologie hat Hengstenberg seine „ganze Grundansicht von dem Wesen der Weissagung" [4]) geändert. Das Princip, von dem er nun ausgeht, besteht im Gedanken, „daß die Idee die Grundlage der Prophetie sey." Von ihr der Idee sey das Besondere „abhängig" [5]) und deshalb haben auch die Schilderungen der Propheten ewige Wahrheit und diese realisirt sich stets von neuem [6]). Weil sich nun die Propheten „eng an die Idee anschließen, so haben sie auch nur das Wesen im Auge" und eben das müsse auch die Erklärung hervorheben, wenn sie sich nicht „lächerlich machen" wolle [7]).

Sehen wir, wie sich dieß Princip in seiner Ausführung näher bestimmt und bewährt. Hoseas verheißt, in der messianischen Zeit würden Israel und Juda vereint aus der

---

[1]) Jer. 3, 16. [2]) Ebend. 31, 33. 34. [3]) Ebend. 33, 18.

[4]) Siehe das Vorwort zum dritten und letzten Theil der Christologie.

[5]) Christol. III., S. 34. [6]) Ebend. S. 45. [7]) Ebend. S. 178.

Gefangenschaft heim ziehen, also nach Canaan zurückkehren. Hier sagt nun Hengstenberg: „nicht die Form des göttlichen Erbes (nämlich dieß Stück Land Canaan) ist es, was der Prophet vor Augen hat, sondern sein Wesen!“ [1]) Es ist aber kein „Kleben an der Form“, nicht „abgeschmackt“, nicht „roh buchstäbliche Auslegung“, wenn wir nicht sogleich bereit sind „die Idee von ihrer Einkleidung, das Wesentliche vom Zufälligen zu sondern“, und wenn wir die Frage, ob auch der Prophet das Wesentliche abgetrennt vom Unwesentlichen, den Inhalt im Unterschied von der Form besaß, verneinen. Denn auch nicht die leiseste Spur verräth, daß der Prophet eine solche Unterscheidung in seinem Bewußtseyn vollzogen habe. Die Rückkehr des Volks in den Bereich der göttlichen Gnade war ihm nicht ohne die Rückkehr nach Canaan und nur in dieser, nicht anders, sah er die Rückkehr zu Jehova als eine wirklich lebendige. Natürlich galt ihm Canaan nicht nur als dieses Stück Land, sondern als geschichtlicher Boden für das Leben der Gemeinde und wenn diese ihren Boden wieder erhielt, so war das für ihn ein Zeugniß, in dem er allein das neue Leben des Princips in der Gemeinde bestätigt sah.

Ein andres Beispiel. Joel faßt die Mittheilung des göttlichen Geistes als Ein besondres Factum. Hengstenberg geht hier von dem richtigen Grundsatze aus, daß die Idee als eine allgemeine sich schon vor dem ersten Pfingstfeste in unvollkommnen Erscheinungen erfüllt habe und sich noch jetzt bis ans Ende der Tage fortentwickle. Der Prophet spreche daher auch nicht bloß vom ersten Pfingstfeste, denn die Idee, von der er ausgeht, sey eine allgemeine. Sagt nun aber Hengstenberg, in der Weissagung sey die ganze Entwicklungsreihe der Mittheilung des göttlichen Geistes „berücksichtigt“ [2]), so würde dieß ein Bewußtseyn voraussetzen, mit dem der Prophet wirklich alle Momente dieser Reihe übersehen und sie mit freiem Vorsatz in

---

[1]) Christol. III. S. 63. [2]) Ebend. S. 174.

Ein Factum zusammengefaßt habe. Da nun aber der Prophet dieß Factum mit eben so besondern Facten, mit der vorhergehenden Bedrängniß des Volks und mit der Erretung desselben in die engste Verbindung setzt, so ist es gewiß, daß er es auch unmittelbar als ein besondres gefaßt habe. Dieß Factum hat für ihn allerdings zugleich allgemeine Bedeutung, die Verheißung ist allgemein, aber sie ist in demselben Augenblick beschränkt und ihr Inhalt als das Besondere gefaßt. Wir reißen durch diese Erklärung die Weissagung nicht von der Idee los, sondern erklären damit nur die Form der Idee im Bewußtseyn des Propheten.

So bewegt sich Hengstenberg's Auffassung der Prophetie in der Unterscheidung von Wesen und Form, Kern und Schaale, Gedanke und Einkleidung, Idee und Ausmalung. Auch im Bewußtseyn der Propheten, wie es von Gott bestimmt ist, läßt er den wesentlichen Inhalt mit unbeschränkter Freiheit über die Form hinausgreifen. Das Wesen macht immer seine Erscheinung zum Schein, zum Unwesentlichen und vernichtet seine eigne Erscheinung. Diese Kategoricen sind aber im Grunde die frühere Unterscheidung von Bild und Sache, nur abstracter ausgedrückt und sie betrachten, wie es immer bei der Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen geschehen muß, die Sache von einem ihr fremden Standpunkte und bemühen sich nur, denselben auch den Propheten unterzuschieben. Sollen prophetische Aussprüche zur praktischen Erbauung auf unsere gegenwärtigen Verhältnisse angewandt werden, so thun wir, was die Kirche in der Zeit ihres unmittelbaren Glaubens unbefangen that, aber mit Bewußtseyn und Reflexion, wir nehmen aus ihnen die allgemeine Idee als Thema unsrer Betrachtung und sehen von ihrer beschränkten Realität, in der wir sie im Text vorfinden, ab. Wir können auch vom Standpunkt der spätern Geschichte die prophetischen Aussprüche betrachten und in der allgemeinen Idee ihren Zusammenhang mit der Zukunft anerkennen; wir müs-

sen aber dabei immer bedenken, daß wir in diesem Falle den allgemeinen Gedanken von der Bestimmtheit abtrennen, mit der er für die Propheten so eng verwachsen war, daß die Abtrennung von ihr dem prophetischen Bewußtseyn als tödtlich für den Gedanken hätte erscheinen müssen. Kurz wenn wir der verständigen Kritik gegenüber den allgemeinen Inhalt der Prophetie vertheidigen, dürfen wir auch nicht einen Augenblick vergessen, daß der allgemeine Begriff dem Bewußtsein unmittelbar als das Besondere erscheint. Diese Einheit beider Momente zu fassen und streng im Einzelnen durchzuführen, ist freilich schwieriger, als sich nur an Ein Moment zu halten.

Ehe wir nun zur Darstellung des Inhalts der Prophetie übergehen und an ihr die Durchdringung des Allgemeinen und Besondern nachweisen, haben wir noch zunächst den geschichtlichen Grund anzugeben, woher es komme, daß in der Weissagung Beides sich noch so innig berührt und Eines in das Andere umschlägt.

C. Die historische Erklärung der Form des Inhalts.

Im A. T. war ursprünglich das Natürliche und das Religiöse noch unmittelbar Eins. Die Volksexistenz mit ihrer natürlichen Bestimmtheit hatte zugleich religiöse Bedeutung und da sich in ihr der göttliche Wille und das endliche Bewußtseyn schlechthin als Eins gesetzt hatten, so war dieses Volk die wirkliche Darstellung des Begriffs der Religion. Im Gesetz ist das nur als Gebot ausgesprochen, wenn es heißt, der allgemeine göttliche Wille soll als das Leben dieses Volks erscheinen. In der geschichtlichen Bewegung des Volks regte sich endlich das Gefühl, daß es der Allgemeinheit des göttlichen Gedankens widerspräche, nur als die Bestimmtheit dieses Volks zu gelten. Dazu kam der innere Zerfall des Volksgeistes, der in seinen Partheiungen zum göttlichen Willen in Gegensatz trat und die Collision mit dem Weltreich. Im Gedränge

dieser Widersprüche erhielt der Gedanke des göttlichen Zwecks eine so lebhafte Energie, daß er über das abtrünnige Volk und über die widerspenstigen Völker hinübergriff und seine wirkliche Allgemeinheit in der Anschauung des künftigen Gottesreiches setzte. Diese Allgemeinheit des Begriffs wurde aber erst, als sie sich aus dem Volksgeiste und dessen geschichtlichem Leben hervorrang, und sie war mit ihrer Geburtsstätte und deren Bestimmtheit noch innerlich verwachsen. Ferner stand der Begriff noch im lebendigen Gegensatz gegen die verderbte Zuständlichkeit des Volks, er bildete sich im Widerstand gegen dessen sündhaftes und verderbtes Leben und gegen die Drangsale, welche das Volk von den Heiden erleiden mußte. So konnte der allgemeine Begriff seinen Gegensatz gegen die Volksthümlichkeit überhaupt nicht festhalten und es schien zuerst nur nothwendig, daß er die Verderbtheit des Volks vernichte, dieses selbst aber zu neuer und erhöhter Kraft wiederherstelle. In der Gegenwart endlich hatte der Begriff in diesem Volke sein geschichtliches Gefäß, seine einzige wirkliche Stätte, ja dieses Volk hatte für ihn um so bedeutendere Wichtigkeit, da er in ihm gerade wurde, aus seiner Mitte hervorwuchs. Seine Lebenskräfte hatten nur hier ihre geschichtliche Circulation.

So konnte sich der Begriff noch nicht mit vollendeter Freiheit zu seiner Allgemeinheit erheben und sich vollkommen von seiner bisherigen Wohnung losreißen. Den Gedanken, daß er auch schlechthin frei seyn könne von dieser Volksexistenz, konnte er noch nicht zum vollen System umbilden. Machte er auch die angestrengtesten Versuche, sich von dieser unmittelbaren Weise seiner Erscheinung abzulösen, so gelang der Versuch nicht vollständig; auch in der Zukunft konnte er sich nicht ohne diese Form seiner Erscheinung denken, und seine Ausführung und Vollendung mußte er in der Form der bisherigen Theokratie anschauen. Aber diese Formen sind nicht nur an ihnen selbst bedeutungslose Schaale, Ausmalung und freie bewußte Einklei-

dung des Begriffs; sondern sie sind mit ihm noch geistig verwachsen, sie haben für ihn noch Leben und er konnte sich nicht ohne sie erfassen. Bei der gewaltsamsten Anstrengung, mit welcher er sich gegen sie zusammenraffte und mit ihnen rang, gelang es ihm doch nicht, sie schlechthin ideell zu setzen. Für Augenblicke wohl scheint es bei den Propheten, daß der Begriff sich wirklich von jenen Formen befreit hat, in den Augenblicken, wenn er die heiligsten Symbole wie die Bundeslade mit Bewußtseyn zertrümmert; aber sein Flug ist gelähmt, er fällt doch wieder in seine frühere Wohnstätte herab. Mit unbezwinglicher Gewalt haften also die theokratischen Formen der prophetischen Idee noch an, und ihr Ernst ist noch nicht absolut untergegangen.

Ueber der lebendigen Kraft der beschränkten Formen dürfen wir aber auch nicht mit der verständigen Kritik den allgemeinen Begriff übersehen. Allerdings haben diese Formen noch große Gewalt, sie sind noch nicht absolut überwunden und sie engen den Begriff noch ein. Aber dieser arbeitet sich doch durch sie hindurch und er bricht in einzelnen Lichtblicken mit seinem vollen Glanze hervor, wenn er auch im nächsten Augenblick in ihrer Hülle wieder gebrochen und getrübt wird.

Dritter Abschnitt.

Der Inhalt der Prophetie.

Wir werden zuerst das Reich der Allgemeinheit und der Idealität darstellen, jene Welt nämlich, in welcher sich die allgemeinen Principien bewegen, von denen die besondern Momente gesetzt sind. Natürlich haben die Propheten

selbst diese Principien nicht in der allgemeinen Form gefaßt und nicht in dem Zusammenhange, in welchem wir sie hier als den productiven Hintergrund der besondern Momente entwickeln werden. Sie sind wohl auch schon in der Form von göttlichen Eigenschaften gefaßt, aber noch nicht in ihrer Allgemeinheit hervorgehoben; sie sind vielmehr noch in den Fluß der besondern Anschauungen, welche den prophetischen Geist beschäftigen, verwickelt, oder sie liegen dem Ganzen nur an sich zu Grunde, haben für die Propheten ihr Daseyn nur in den besondern Anschauungen und müssen erst von der Reflexion als die ideale Voraussetzung des Inhalts hervorgehoben werden. Indem wir nun die ideale Welt aus der Masse des Besondern herausarbeiten, so dürfen wir weder die Allgemeinheit des Begriffs in ihrer Vollendung bei den Propheten suchen, noch die Allgemeinheit zur leeren Form verflüchtigen, und nur äußerlich von den beschränkten Anschauungen abstrahiren, in denen der Begriff an sich die wirkende Macht ist. Weder das christliche Reich der Idealität dürfen wir erwarten, wo die innere Selbstbestimmung Gottes und seine innere ewige Offenbarung sich als Voraussetzung seiner geschichtlichen Offenbarung erhält; noch dürfen wir den Inhalt der Prophetie zu kahler verständiger Allgemeinheit auflösen, wo dann nur leblose Gemeinplätze übrig bleiben [1]). Sondern immer müssen wir die lebendige Durchdringung des Algemeinen und Besondern, wie sie bei den Propheten das Herrschende ist, festhalten. Stellen wir uns nun aber dennoch die Aufgabe, das Allgemeine als Voraussetzung zu begreifen, so müssen wir es in der Form fassen, in welcher es die schaffende

---

[1]) So ist z. B. nach Knobel Gott in der „allgemeinen Glaubenslehre" der Propheten „als höchste selbstbewußte Person mit dem vollkommensten Verstande und Willen gedacht" (der Prophetismus der Hebräer I., 251.). Aus solchen Bestimmungen kann aber nichts Besonderes, am wenigsten der bestimmte Inhalt der Prophetie herausgesetzt werden.

Kraft des besondern Inhalts ist, d. h. wir müssen es in der innern Bestimmtheit begreifen, in welcher es in seiner Allgemeinheit schon an sich das Besondre enthält oder die Schranke in idealer Weise in sich trägt und nun durch seine eigne Bewegung diese Bestimmtheit auch aus sich heraussetzt.

In dieser Entwicklung kann es aber nicht unsre Aufgabe seyn, darauf zu reflectiren und das darzustellen, daß die Propheten die Einheit Gottes, die Schöpfung der Welt durch Gott lehren, daß sie die Götzen als nichtig betrachten u. s. w. Denn das sind Gedanken, welche nicht zur Bestimmtheit der Prophetie gehören, sondern dem prophetischen Bewußtseyn vom Gesetz als feste Voraussetzung überliefert sind und hier kommen sie nur so weit in Betracht, als sie von den Propheten zu einem tiefern Gehalt fortgebildet sind.

§. 57.

Das Reich des Allgemeinen.

Der allgemeine Ausgangspunkt des prophetischen Bewußtseyns ist zunächst die geschichtliche Erscheinung des göttlichen Zwecks; das Volk und die Offenbarung, in welcher Jehova dieses Volk als seinen Zweck gesetzt hat.

A. Das Volk als Erscheinung des göttlichen Zwecks.

Im Bunde, den Jehova mit den Vätern geschlossen hat, ist das Volk als dieses bestimmte Volk erst geschaffen. Jehova ist der Schöpfer Israel's und er hat durch seine That das Volk sich zum Volk gebildet und zubereitet [1]). Als Schöpfer verhält sich Jehova zum Volke noch als zum Andern seiner selbst, welches durch ihn gesetzt und die Bestimmtheit seines Willens ist. Sein Wille erscheint im Volke und dieses ist somit das Eigenthum Jehova's [2]). Das Volk als göttlicher Zweck fällt hier außerhalb Jehova's und die

[1]) Hos. 8, 14. Jes. 43, 1. 21. [2]) Micha 7, 18.

Einheit zwischen beiden Seiten ist noch nicht die wesentliche, in welcher die Totalität des göttlichen Geistes im Volke mit sich selbst zusammenginge; sondern nur der Wille, diese bestimmte Seite der unendlichen Subjectivität, ist in die Existenz des Volks hineinreflectirt.

Eine tiefere Vermittlung ist es, wenn Jehova sagt, er habe das Volk vor allen Geschlechtern der Erde erkannt [1]). So ist das Volk die Bestimmtheit des göttlichen Gedankens und das wirkliche Seyn desselben. Allein hier beschränkt wieder ein anderer Mangel die Vermittlung des Verhältnisses zwischen Jehova und dem Volke, denn dieses wird schon als existirend gedacht, wenn es Jehova aus allen Völkern der Erde erkennt und die Vermittlung, welche darin liegt, daß Jehova der Schöpfer des Volks sey, wird übersehen, sonst müßte das Volk erst durch das göttliche Denken gesetzt und nichts Anderes als das Seyn des göttlichen Gedankens seyn.

Endlich bezeichnen die Propheten das Verhältniß Jehova's und des Volks als das der Ehe. Das Volk in seiner Totalität als Gemeinde ist das Eheweib Jehova's und die einzelnen Glieder des Volks sind die Kinder, welche die Gemeinde ihrem Eheherrn geboren hat [2]). Auch das ist eine höhere Vorstellung als die, nach welcher Jehova der Schöpfer des Volks ist. Denn in der Ehe schließt sich jede der beiden verbundenen Personen in der andern mit sich zusammen, und jede besitzt sich in der andern. Und fassen wir das Verhältniß der Ehe von der bestimmten Seite, wo sie gewollt und freie That der Beiden ist, so ist ihre wesentliche Grundlage der allgemeine Wille, d. h. der Wille der beiden Seiten kommt nicht nur in eine äußerliche Gemeinsamkeit zusammen, sondern alles gesonderte Daseyn des Willens wird in der Ehe aufgehoben. Dennoch bereiteten die Widersprüche, die in der hebräischen Vorstellung von der

---

[1]) Amos 3, 2.

[2]) Hos. 1—3. Jes. 54. Ezech. 16. 23.

Ehe und überhaupt von jedem sittlichen Verhältniß liegen, daß auch das Verhältniß Jehova's zum Volke als Ehe gedacht sich noch nicht von der Form der Aeußerlichkeit befreit hat. Ehe das Volk in die Ehe mit Jehova trat, wird es zwar wieder als ein solches gedacht, welches eigentlich nicht war, wenigstens noch nicht dieses bestimmte Volk, denn das wurde es erst, als Jehova es aus Aegypten befreite und in die Ehe nahm. Seine Geburt war unrein und verachtet; es war anfangs in den Naturdienst versunken und von seinen Feinden gedrückt und entstellt; Jehova mußte es erst reinigen und seiner würdig machen, als er um es warb [1]). So liegt der allgemeine Wille, der die Ehe stiftete, allein in Jehova, er ist die Substanz, deren Accidenz nur der Wille des Volks ist. Andrerseits aber ist die Ehe in jenem Bunde geschlossen, den das Volk bei der Annahme des Gesetzes einging. Da war auch der Wille des Volks gleich thätig wie der göttliche und zumal kam im Gesetz der Wille beider Seiten nur äußerlich zusammen. Die Selbstständigkeit des Volks ist also vor dem Eintritt in den Bund und vor der Schließung der Ehe wesentlich vorausgesetzt und die göttliche Selbstbestimmung hat am Volke immer eine äußere Schranke.

Der gemeinsame Mangel aller dieser Vorstellungen ist der, daß das göttliche Denken und der göttliche Wille einmal als die Substanz oder als die allgemeine Macht gedacht wird, vor welcher das Volk an sich keine Realität besitzt, durch welche es vielmehr erst gesetzt ist, und daß das Volk eben so sehr noch als das Andre, wie es für sich selbstständiges Seyn und Willen besitzt, gefaßt wird. Das Volk weiß seine Idee noch nicht als seine absolute Voraussetzung, so daß es in der Idee die eigne Realität des Begriffs sey, sondern es hat an sich noch Bestimmtheiten, die nicht allein durch den Begriff gesetzt sind und es auch durch die That beweisen, daß sie

---

[1]) Ezech. 16, 4—9.

einen selbstständigen Ursprung außerhalb des Begriffs haben. Dadurch fällt aber die wirkliche Erscheinung des göttlichen Zwecks mit der Form desselben, wie er im göttlichen Gedanken lebt, in Widerspruch und es bildet sich zwischen beiden ein Conflict, der sich auch noch in der Sphäre der Geschichte entwickelt.

B. Der Conflict zwischen dem göttlichen Zweck und seiner geschichtlichen Erscheinung.

Als die Bestimmtheit des göttlichen Gedankens und Willens wird das Seyn dieses Volks beständig vom göttlichen Wollen und Denken getragen und es ist die Wahrhaftigkeit und Treue Jehovas [1]), in welcher seine Sicherheit und unverletzte Existenz begründet ist. Denn Jehova ist in seinem ewigen Seyn sich selber gleich und so wenig er sich verändert und seinem Wesen nach ein andrer werden kann, so wenig kann er auch die Bestimmtheit seines Willens und Denkens von sich abthun und seine Beziehung auf sein Volk von sich ablösen. „Ich bin Jehova, ich verändere mich nicht und mit euch ihr Kinder Jakob's wird es nicht ganz aus" [2]), d. h. wie der göttliche Wille, der sich in der Bundesschließung seine bestimmte Gestalt gegeben hat, ewig ausdauert, so wird es auch mit dem Volke ewig dauern. Diese Vorstellung von der Ewigkeit des Volks liegt auch insofern nothwendig im hebräischen Princip, als der göttliche Wille, wie er im Gesetz sich erfaßt hat, immer die Beziehung auf seine Erfüllung bleibt. Er soll ausgeführt werden, das ist seine Forderung; aber da er es immer nur soll, so geht seine Erfüllung in einem endlosen Progreß fort. Der Boden, auf welchem dieser Progreß geschieht, darf daher nie völlig zertrümmert werden, und daß er dieses Schicksal nicht erfährt, dafür sorgt die göttliche Wahrhaftigkeit.

Wenn die Treue Jehova's in der Beziehung auf das

---

[1]) אמת Micha 7, 20. [2]) Mal. 3, 6.

Volk einen Gegensatz vorfindet und wider ihn sich richten muß, so ist sie die Gerechtigkeit. Der Gegensatz kommt ihr aber entweder von außen entgegen, da sind es die Völker, welche das Volk Jehova's angreifen und den göttlichen Zweck in seiner Erscheinung bedrängen; oder er ist innerhalb des Volkes selbst und besteht in dem Zwiespalt der Gottlosen und der Träger des gesetzlichen Bewußtseyns. Hier tritt die Gerechtigkeit Jehova's ein, sie hebt den Gegensatz auf, vernichtet die Völker oder demüthigt diejenigen, welche innerhalb der Gemeinde selbst die Besseren unterdrückten, und sie beweist sich als Heil und Gnade in der Errettung der bedrängten Frommen.

Zu ihrem Princip hat die Gerechtigkeit die Heiligkeit Jehova's. Die Gerechtigkeit bezieht sich noch auf die besondern Collisionen, in welche der göttliche Zweck verfällt und löst sie auf. Die Heiligkeit hat es aber nicht mehr nur mit diesen einzelnen Erscheinungen des feindlichen Gegensatzes zu thun, sondern auf den allgemeinen Grund derselben bezieht sie sich. Sie richtet sich gegen das selbstsüchtige Wesen des Willens, wie er sich in seiner natürlichen Einzelnheit von Jehova losgerissen hat, und ist die verzehrende Kraft, die den Gegensatz überhaupt bekämpft. So ist Jehova der Heilige in der Beziehung auf die Gesammtheit der Völker, denn diese bewegen sich noch im Unreinen, stehen noch für sich da, ohne in das Reich des göttlichen Gedankens aufgenommen zu seyn, und in dieser ihrer vereinzelten Stellung werden sie beständig von der Heiligkeit Jehova's als unberechtigt betrachtet. Wenn sich Jehova als der Heilige auf sein Volk bezieht, so steht auch dieses zu ihm noch in Gegensatz; denn als Gemeinde ist das Volk noch nicht vollendet und hat als solches noch natürliche Elemente in sich, die ihm für seine unmittelbare Existenz und für sein äußeres Daseyn nothwendig sind. Ferner soll nur immer erst das Volk sich auf Jehova beziehen, ihm fehlt diejenige Vollendung der Gemeinde, wo in der wirklichen Zuständlichkeit das geistige Princip gegenwärtig wäre. Statt im Selbstbewußt-

seyn der Gemeinde zu leben, liegt das Princip noch in abstracter Erhabenheit über dem wirklichen Leben, dieses ist in sich zertheilt und gebrochen und seine Einheit gewinnt es nur, indem die Einzelnen ihr selbstständiges Bestehen schlechthin aufgeben und vor dem transscendenten Princip aufopfern. Dann offenbart sich die Heiligkeit Jehova's, wenn der Wille der Einzelnen im allgemeinen Willen ideell gesetzt wird.

Die verzehrende Kraft der Heiligkeit Jehova's wird noch heftiger, wenn der endliche Wille *sich auch selbst* zu seinem Inhalte macht und nicht nur durch sein formelles Fürsich-seyn dem allgemeinen göttlichen Willen widerspricht, sondern diesen Widerspruch auch durch die That beweist und sich dem Proceß, der ihm seine eigne Geltung nehmen soll, widersetzt. Außerdem ist er noch mit anderm Inhalt angefüllt, der von der Allgemeinheit des göttlichen Willens ausgeschlossen wird. Das Volk hat sich dem Naturdienst ergeben und dient fremden Gottheiten; es hat ferner die Schranke, die es immer von den Völkern absondern soll, aufgehoben und sich in die Sphäre derselben begeben, indem es Bündnisse mit ihnen schließt und auf ihren Schutz vertraut, statt sich allein auf Jehova zu stützen und ihn als Herrn anzuerkennen.

Das ist der Grund jener Collision, welche für den prophetischen Geist die schwierigste war und ihn mit Gewalt zu einer tiefern Vermittlung des göttlichen Zweckes hintrieb. Als Erscheinung des göttlichen Zweckes sollte das Volk auch die Erscheinung des göttlichen Willens seyn, denn dieser hatte sich in die Existenz desselben reflectirt, er war der Grund dieses Volkslebens; ja *seine einzige Bestimmtheit hatte der göttliche Wille nur an diesem Volke*, außer dem Bunde mit demselben hatte er noch keinen andern Inhalt in sich gesetzt. Dieser bestimmte Wille, obwohl er nur die Form des Besondern hatte, war daher zugleich der Ausdruck und *die Erscheinung des allgemeinen göttlichen Wesens*, das sich außerdem noch zu keiner

andern Vermittlung in sich bestimmt hatte. Wenn nun dennoch das Volk in seinem wirklichen Leben dem göttlichen Willen widersprach, sich zu ihm in Gegensatz stellte, so fehlte diesem der Boden seiner wesentlichen Erscheinung. Jehova hat die innere Bestimmtheit seines Wesens in diesem Volk gesetzt und besitzt sie nun doch hier nicht. Dieser Widerspruch treibt den göttlichen Willen in seine Innerlichkeit zurück und das Wesen Jehova's wird zunächst von der Empfindung der Schranke, in welche es die Verstocktheit des Volks verflochten hat, eingenommen. Das Gefühl der Schranke, die dem göttlichen Willen seinen Boden raubt und die doch nicht seyn soll, erscheint als Leidenschaftlichkeit, die sich in sich selbst abarbeitet, sich zusammenrafft, um sich über den Gegner dann auszugießen. Das ist der Zorn Jehova's, sein Grimm, die Gluth seines Eifers [1]). Jehova ist gereizt [2]), bis in's Innerste aufgeregt, seine Ruhe ist ihm genommen durch die Widersprüche, in die ihn der Abfall seines Volks verwickelt hat, und er sucht sie wieder zu gewinnen. Die Gluth seines Grimms treibt ihn dazu, den Gegensatz aufzuheben, d. h. die entartete Erscheinung seines Willens zu vernichten. Nun kann und darf aber Jehova das Volk nicht ganz verderben, er würde sonst seine Treue und Wahrhaftigkeit verläugnen; denn das Volk, welches im Grunde sein Zweck und die Bestimmtheit seines Gedankens und Willens ist, kann er nicht untergehen lassen und er muß es aus dem Untergang wieder hervorziehen.

Während das Volk in seiner Selbstsucht, Losgerissenheit und im Vertrauen auf sich selbst dahinlebt, arbeitet der Widerspruch in Jehova an einer neuen Schöpfung, an einer idealen Welt, welche über der wirklichen steht und in diese übergehen soll. Es ist die Welt des göttlichen Gedankens, die sich nun so hoch über die Gedanken der endlichen Welt erhebt, als der Himmel hoch ist von der Erde [3]).

---

[1]) Z. B. Jer. 32, 31. [2]) Ezech. 16, 26. [3]) Jes. 55, 9.

Diese Welt lebt als sein „Rathschluß" in Jehova, sie ist „das Werk seiner Hände", das er innerlich in sich zubereitet hat, um es über die Welt der Erscheinung zu verhängen. Diese Gedanken Jehova's und sein Rathschluß umfassen aber beides, die Vernichtung und Wiederherstellung des Staats [1]), und sie sind die einfachste Form der idealen Voraussetzung, zu welcher sich das prophetische Bewußtseyn erhebt.

Es würde aber ein fruchtloser Proceß seyn, wollte Jehova nur in der angegebenen Weise den Widerspruch zwischen seiner Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit auflösen. Wenn er auch nach dem Gerichte, nachdem er seinem Eifer und seiner Hitze genug gethan hat, die Existenz des Volks wiederherstellt und selbst gereinigt wiederherstellt, der Widerspruch bräche doch von neuem aus. Nach der Seite seiner Besonderheit und Beschränktheit würde das Volk doch wieder mit der göttlichen Allgemeinheit in Widerspruch fallen, das Gericht wäre wieder nothwendig, so würde es ins Unendliche fortgehen, der Geist nie zur Ruhe und die Bewegung zu keinem bleibenden, ewig sichern Gewinn gelangen.

Die Vermittlung der idealen Welt innerhalb des göttlichen Selbstbewußtseyns muß daher weitergreifen und vor allem den geschichtlichen Ausgangspunkt überschreiten; denn in der Sphäre desselben fällt der Zweck außerhalb der göttlichen Allgemeinheit und beschränkt dieselbe. Je heftiger der Widerspruch ist, der aus dieser Stellung des Zwecks hervorgeht, desto größer ist die Anstrengung, ihn nicht als äußere Bestimmtheit des göttlichen Wesens, sondern als innern Unterschied, als innere Selstunterscheidung des göttlichen Selbstbewußtseyns zu fassen.

C. Die ideale Welt.

Jehova besitzt den Unterschied nicht mehr nur außer sich in der Welt des Besondern, sondern er setzt ihn in

---

[1]) Micha 4, 12.

sich selbst und setzt ihn als seinen Zweck. Er thut es in der Zeugung, d. h. durch die Mittheilung seines Wesens an das Andre seiner selbst, das er sich setzt. Dieser Zweck Jehova's, der mit ihm wesentlich Eins ist, ist sein Sproß [1]). Er ist der Zweck, der ewig in Gott gelebt hat, sein Ausgang ist von den Tagen der Ewigkeit [2]) und weil er durch freie Mittheilung des Wesens gesetzt ist, so ist er freie, unendliche Persönlichkeit. Er ist nicht mehr äußerlich beschränkt, wie der Zweck, der in der Gestalt des Volks außerhalb der göttlichen Einheit fällt; er entspricht der göttlichen Allgemeinheit und in dieser seiner Würde ist er das Princip einer wirklich allgemeinen Darstellung und Ausführung des göttlichen Rathschlusses in der endlichen Welt. Denn als der Unterschied, der als solcher zugleich in Einheit mit Gott steht, ist er auch die Kraft, den Unterschied und Gegensatz des endlichen Geistes gegen Gott aufzuheben und zur Einheit zurückzuführen. Er ist die Macht über alle Gegensätze, in welchen Formen sie sich auch befestigt haben mögen; nicht nur den Gegensatz der Natürlichkeit des Volks, sondern auch den der Völker vermag er aufzulösen und das allgemeine Gottesreich zu stiften.

Bei Daniel ist die persönliche Präexistenz des unendlichen göttlichen Zwecks für die Anschauung vollständig fixirt. Gleich einem Menschensohn fährt er in den Wolken daher und naht dem Thron der Gottheit [3]). Gleich wie ein Mensch gestaltet ist er, indem er in sich selbst das Princip der Einheit von Gott und Mensch ist und nach seiner ewigen Bestimmung diese Einheit an sich selbst vollenden und in der Welt stiften soll. In ihm ist die Einheit des Menschen, der endlichen Erscheinungsform des göttlichen Zwecks mit Gott begründet, er ist an sich selbst diese Einheit und das ist für die Anschauung von Ewigkeit her an ihm schon präfigurirt. Seine ewige Bestimmung ist es, in die

---

1) צֶמַח יְהוָה Jes. 4, 2. 2) Micha 5, 1.

3) Daniel 7, 13.

Geschichte einzugehen und als Menschensohn die Widersprüche derselben zu tilgen. So wird ihm denn schon in seiner Präexistenz „Herrschaft und Herrlichkeit und Königthum gegeben, daß alle Völker, Nationen und Zungen ihm dienen; seine Herrschaft ist eine ewige, die nie vergeht und sein Königthum wird nicht zerstört“ [1]).

Der Name „Himmelreich“ kommt zwar im Buche Daniel noch nicht vor, aber seinem Inhalte nach ist jenes Reich, das der Persönlichkeit, die am Thron der Gottheit wie eines Menschen Sohn erscheint, übertragen wird, das himmlische. Es ist das Reich, das im göttlichen Gedanken präexistirt, den Inhalt des göttlichen Rathschlusses bildet und im Bereich des göttlichen Gedankens alle Widersprüche der Geschichte in sich gelöst enthält. Es ist erhaben über die Mängel, Schwächen und Widersprüche, die noch das gegenwärtige Leben des Volks zur unvollkommenen Erscheinung machen. In ihm hat der prophetische Geist die Voraussetzung der idealen Welt zur reinsten Gestalt erhoben und seinen Ausgangspunkt im Jenseits endlich zu einem unerschütterlichen Reiche erweitert.

Von der höchsten Bedeutung ist es nun, wie diese allgemeine Voraussetzung in die besondern Sphären der wirklichen Welt und der Gemeinde übergeht. Die Form des Uebergangs hängt davon ab, wie sich die wesentliche Welt in sich vermittelt hat: sind in ihr die Unterschiede, die sie enthält, in wirkliche Einheit gesetzt, so wäre damit die Einheit des Geistes gegeben und der Uebergang in die wirkliche Welt der Erscheinung wäre dann die eigne Entwicklung der Einheit und des Begriffs. Denn die wirkliche Erscheinung der wesentlichen Welt wäre dann eine solche, in welcher die besonderen Sphären der wirklichen Welt als innere Gliederung der idealen Welt gelten, und das Endliche fiele nicht außerhalb des allgemeinen Begriffs, hätte nicht für sich selbstständige Existenz und wäre auf in-

---

[1]) Ebend. V. 14.

nere Weise in der Idee als freie Wirklichkeit des Begriffs aufgehoben.

Diese wirkliche Einheit fehlt noch der idealen Welt. Der Unterschied ist in ihr aufgegangen und in die göttliche Allgemeinheit selbst gefallen. Aber daß in ihm, in seinem Sproß Jehova sich auf sich selbst bezieht und in der Beziehung auf ihn Selbstbewußtseyn ist, dieser Gedanke ist noch nicht wirklich gesetzt. Zur Ahndung des Sohnes ist das prophetische Bewußtseyn im Gedanken der innern Vermittlung in Gott gekommen, aber nicht zu der des Geistes. Der wahre Schluß der innern Vermittlung, in welchem Gott in dem Andern seiner mit sich selbst sich wirklich Eins setzt, ist der Geist, er ist erst das wahrhafte Princip aller Einheit. Die Propheten sprechen zwar oft vom Geist Jehova's; aber mangelhaft ist es, daß sie es mit der Vorstellung thun, der Geist sey nur eine Bestimmtheit an Gott; Jehova hat den Geist, ist nicht als Geist gewußt. Seine Bewegung, die er im Setzen des Unterschiedes zurücklegt, kehrt deshalb noch nicht wirklich in sich selbst zurück. Ist nun dennoch der Unterschied in Jehova lebendig geworden, so wird die Einheit nur dadurch wieder gewonnen, daß er nach seinem Hervortreten wieder verschwindet. Er tritt für das prophetische Bewußtseyn nur hervor in dem Augenblick der höchsten Noth, wo die alttestamentliche Dialektik zwischen Jehova und der endlichen Erscheinung seines Zwecks in der Sphäre der Welt sich bis zur unauflöslichen Collision verwickelt hat, wo keine Hilfe mehr möglich ist und die reine Vernichtung des Volks, also des göttlichen Zwecks nothwendig erscheint. Wenn die Verwicklung bis zu diesem tödtlichen Punkte gediehen ist und der einzige Lebenskreis der göttlichen Offenbarung, den es bisher gab, zusammenbricht, dann leuchtet der göttliche Zweck, wie er in Jehova selber lebt, auf; er geht aus seinem ewigen Ausgang hervor und verbürgt dem Zweck, wie er als Volk in der Endlichkeit ringt, sich abquält, seine ewige Dauer oder er naht dem Throne der Gottheit als Menschensohn und empfängt

die Herrlichkeit seines ewigen Reichs. Sonst aber fällt er für das prophetische Bewußtseyn in die Einheit Jehova's zurück und das Subject des Einen zieht ihn in die Tiefe seiner Substanzialität wieder hinein. In der Anschauung der idealen Welt war der innere und ewige göttliche Zweck, welcher der Sproß Jehova's ist, nur eine vereinzelte Ahndung, welche im Augenblick der Verzweiflung und des tiefsten Leidens half und Trost gab; aber für die gesammte Dialektik des religiösen Geistes war sie nicht zu ihrer ganzen Wichtigkeit gekommen und sie hatte noch nicht die unendliche Bedeutung erhalten, die sie in ihrer höchsten Gewißheit für die christliche Anschauung besitzt. Für diese ist der Sohn der Unterschied, der im Geiste mit dem Vater wirklich Eins ist, der ewig versöhnte Unterschied, in dem Gott von Ewigkeit her die Welt geliebt und den Rathschluß gefaßt hat, sie aus dem Elend des Zwiespalts zu erlösen, und den Sohn gibt der Vater in die Welt dahin, um seine Liebe und die still aber unüberwindlich wirkende Kraft zu offenbaren, mit der er in allen Zwiespalt eingeht und ihn innerlich zur Einheit mit ihm zurückbiegt.

Um dieses Mangels willen kann noch nicht von dem innern und ewigen göttlichen Zweck der Uebergang in die Welt des endlichen erscheinenden Zweck geschehen, um ihn aus seiner Gottesferne in die Gottesnähe zu führen. Ehe er aus seinem ewigen Ausgang in Gott wirklich hervortritt, wird noch ein gewaltsamer, äußerlich vernichtender Kampf geführt, in welchem der unaufgelöste Widerspruch, wie er im Eifer und Grimm Jehova's arbeitet, sich selbst entzündet und sein zerstörendes Werk vollbringt.

Auch das im göttlichen Rathschluß erbaute Himmelreich hat in sich nicht die Gliederung und innere Entwicklung erlangt, welche den Uebergang in die wirkliche Welt vermitteln könnte. Beide Welten stehen noch in viel zu abstractem Gegensatze zu einander und ihre Einheit ist im Geiste noch nicht gegeben. Ihr Gegensatz ist schlechthin feindlich, zur schroffsten Ausschließung gesteigert und wenn nun das Reich

des Himmels mit seiner ewigen Herrlichkeit in die Welt der Erscheinung übergehen soll, wie kann das anders geschehen als im gewaltsamen Umsturz der letztern? Nur auf den Trümmern derselben kann es sich bei seiner Ankunft gründen, es muß sie zermalmen und bis auf die letzte Spur zerstören, um seine herrliche Herrschaft aufzurichten [1]). Die Vorstellung vom Himmelreich, wenn dieses als geistiges Reich gedacht wird, schlägt aber aus der Abstraction sogleich selbst in das Gegentheil um. Denn in seiner abstracten Unbestimmtheit ist es reine Beziehung auf sich selbst, einfache Sichselbstgleichheit und so ist es noch schlechthin unmittelbar oder unmittelbares Seyn. Seine Festigkeit besteht in dieser Form des nur sich selber gleichen Seyns und ist deshalb äußerliche Herrschaft. Daß es selbst weltlich ist, verbirgt sich nur noch darin, daß die Macht und Herrlichkeit seiner Herrschaft zu abstracter Allgemeinheit erhoben ist. Soll nun aber dieses unmittelbar herrschaftliche Reich in die Welt herabkommen, so kann es nur dergestalt geschehen, daß es alle besondere Herrschaft umstößt, um an deren Stelle seine allgemeine Herrschaft zu setzen.

So bleibt für den Uebergang der Welt des göttlichen Gedankens zunächst nur der Widerspruch, wie er in Jehova fällt und sich zum Rathschluß gestaltet hat.

§. 58.

Die Ausführung des göttlichen Rathschlusses in der Welt des Besondern.

A. Das Gericht.

So wie sich das Volk im Abfall und in seinen besondern Vergehungen Jehova entgegenstellte, hört es auf, wirkliche Erscheinung des göttlichen Zwecks zu seyn. In der Verstocktheit und in seiner Selbstsucht macht es sich zum Zwecke seiner selbst und folgt es nun seinem natürlichen

[1]) Daniel 2, 34. 35. 44.

Selbstgefühl, in welchem es sich nur auf sich selbst und seine beschränkten Interessen bezieht. Zur Strafe wird ihm mit dem Willen wiedervergolten, dem es in seiner Verschuldung gefolgt ist; es wird an ihm nun wirklich gezeigt, daß es nicht mehr der göttliche Zweck sey, wie es sich Jehova entgegensetzte, so setzt sich ihm Jehova entgegen und überläßt es sich selbst und seinem Schicksale. So ruhig geht aber dieses gerichtliche Verfahren nicht vor sich. Der Anfang geschieht noch mit einer feierlichen, prächtig-ruhigen Proclamation, in welcher Jehova sein Volk anklagt. Sobald aber die Anklage von seiner Seite ins Einzelne geführt wird, so verläuft sie sich in einzelnen Vorwürfen, die sich so lange steigern oder durch die Menge der besondern Klagepunkte anhäufen, bis die Empfindung des Widerspruchs in Jehova ihren höchsten Grad erreicht hat und zu jenem Punkt gediehen ist, wo sie schäumend überläuft, nach außen losbricht und sich als Zorn und Eifer über ihren Gegner ergießt. Die Empfindung, die in Jehova gährt, ist zum Gefühl der Rache geworden, die sich befriedigen will [1]). Jehova muß aber wirklich so sehr vom Gefühl des Widerspruchs beschäftigt werden und er hat allen Grund dazu. Hat er doch dies Volk nur dazu gesetzt, um in ihm anerkannt zu werden. Will ihn nun das Volk nicht anerkennen, nicht zu seinem Lob und Preis leben, so ist der göttliche Zweck vereitelt, Jehova ist persönlich angegriffen, gereizt und er muß nun eifern, da die einzige Stätte der Welt, die für seine Anerkennung gegründet ist, diese nicht leisten will und sie ihm vorenthält. Nun macht sich die Rache Luft und das Gericht beginnt ausgeführt zu werden.

Der Tag Jehova's bricht an, d. h. der Gerichtstag, an welchem der göttliche Rathschluß ins Werk gesetzt wird. Vergeben wird Jehova nicht [2]), denn dem Gesetz, dem göttlichen Willen muß sein Recht geschehen, alles, was sich in seinem Eigenwillen erhoben hat, muß gebeugt, in seine

[1]) Jes. 1, 24. [2]) Ebend. 2, 9.

Niedrigkeit herabgesetzt werden und Jehova tritt in eben diesem Acte, da der Mensch erniedrigt wird, in seiner Erhabenheit hervor [1]).

Zuweilen wird der Hervorgang Jehova's zum Gericht in der allgemeinen Form gefaßt, daß seine Idealität alles Endliche, auch das rein Natürliche aus seiner Sicherheit aufstört und als nichtig und vergehend setzt. Die Rache greift nämlich, wenn sie sich befriedigen will, auch über den bestimmten Punkt hinaus, auf den sie sich eigentlich richtet und der sie auf sich herabgezogen hat. Aber auch daher kommt diese ausschweifende Form der Rache, weil Jehova, wenn er die Empfindung des Widerspruchs in sich stillen will, mit seiner Allgemeinheit sich auf das abgefallene Volk bezieht; denn gegen diese ist die Verstocktheit des Volks in Gegensatz getreten. So befriedigt sich denn auch in der Rache die Allgemeinheit Jehova's in ihrem ganzen Umfange. Die Berge schmelzen unter ihm, wenn er zum Gericht kommt und über die Höhen der Erde dahinschreitet, sie schmelzen wie Wachs vor dem Feuer, sie sind wie Wasser, das ausgegossen ist am Abhang [2]). Auch die Völker sollen hören, indem Jehova zum Gericht kommt, auch gegen sie zeugt er [3]); aber das Alles, diese ganze Aufregung des Universum geschieht um der Sünden Israel's willen [4]).

---

[1]) Ebend. V. 11. [2]) Micha 1, 3. 4. [3]) Ebend. V. 2.
[4]) Ebend. V. 5. Es ist deshalb eine unberechtigte Scheidung, wenn man hier, wie Hengstenberg (Christol. III. S. 250—251.) ein doppeltes Gericht annimmt, das „letzte Gericht über die ganze Erde" und ein „früheres" Gericht über Israel. Auch Jesaias K. 2. soll diese Unterscheidung stattfinden. Aber hat der Prophet auch nur das geringste Zeichen gegeben, daß er hier sich zwischen der Anschauung von zwei Gerichten bewege? hat Micha nicht ausdrücklich jeden Gedanken an eine solche Unterscheidung zurückgewiesen, wenn er sagt: „alles dieß" d. h. jene allgemeine Aufregung geschehe um der Sünden Israel's willen? Das besondre Gericht ist ihm deshalb unmittelbar allgemein, weil es wegen der Allgemeinheit der Heiligkeit Jehova's zugleich ein Interesse hat, welches nothwendig über den besondern Anlaß hinausgreift.

Ohne Erbarmen wird nun das Volk vernichtet. Alle falschen Stützen, auf die es bisher vertraute, werden ihm genommen, die Götzen, denen es huldigte, beweisen am Tage Jehova's ihre Schwäche und Nichtigkeit und alle Pracht und Herrlichkeit, die sich das Endliche angelogen hat, erblaßt. Dem Volk wird selbst das Land, sein Erbtheil genommen, und mit Recht, denn es war ihm nur als Lehn gegeben, für dessen Genuß es die Verpflichtung hatte, Jehova's Lob und Preis zu leben. Es wird aus seinen Häusern und aus dem Lande gejagt. Und wenn noch der zehnte Theil übrig bleibt, so soll auch er im fortgesetzten Strafgericht vertilgt werden [1]). Keiner kann sich dem Grimm Jehova's entziehen, wo er auch hinfliehen und sich verbergen möge, er wird doch getroffen [2]). Um ganz sicher zu gehen und das Volk zu treffen, greift Jehova nach allen Mitteln, die ihm nur zu Gebote stehen [3]). Gewöhnlich ruft er das weltgeschichtliche herrschende Volk herbei, um durch dasselbe sein Volk zu verderben. Er selbst ist es, der die bis dahin heilige Stadt belagert und gegen sie Bollwerke aufrichtet, wenn er die Feinde gegen ihre Mauern führt [4]). Das Schwert, Hunger und verheerende Seuchen bringt er zugleich über die Seinigen, die nicht mehr seine sind, um seinem Zorn Genüge zu verschaffen. Kurz, die Volksexistenz wird ganz und gar aufgehoben, denn selbst was dem ersten Andrang der Feinde, dem Schwert und den andern Plagen entgangen ist, wird als Raub hinaus unter die Völker geworfen.

Fassen wir nun diese Anschauung in ihrer ganzen Wichtigkeit, so ist sie auf der objectiven Seite der Act, in welchem Jehova seinen allgemeinen Willen von der Bestimmtheit befreit, die ihn bisher noch beschränkte. Diese Beziehung auf das Volk streift er im Gericht von seinem Willen ab und erhebt diesen zur Form

---

[1]) Jes. 6, 13. [2]) Amos 9, 2—4.
[3]) Jer. 15, 2. 3. Ezech. 5, 2. 6, 12. [4]) Jes. 29, 3.

der Allgemeinheit. Damit wird die Form, in welcher sich bisher der religiöse Proceß bewegte, negirt und für nichtig erklärt. Jehova will nicht mehr die Symbolik des Gesetzes als Erscheinung seines Willens anerkennen, er ist satt des Bluts der Farren, der Lämmer und Böcke, das Räucherwerk ist ihm ein Gräuel und er haßt die Festversammlungen [1]). So wenig mehr will er im Gesetz seinen Willen anerkennen, daß er sagt: „euern Vätern habe ich des Tages, da ich sie aus Aegypten führte, weder gesagt noch geboten von Brandopfern und andern Opfern" [2]), daß er das Gesetz negirt, indem er es verläugnet und nicht gegeben haben will. Selbst seinen heiligen Sitz verschont Jehova nicht; der Berg des Tempels wird eine wilde Höhe, Zion wie ein Feld umgepflügt und Jerusalem wird zum Steinhaufen [3]): dem Hause, über dem sein Name genannt war und die Offenbarung zum heiligsten Symbol sich concentrirte und aus dem sonst alle Lebenskräfte der Gemeinde strömten, will Jehova eben so thun, wie er Silo gethan hat, er will es zerstören [4]). Dann wird die Stadt und das Heiligthum verwüstet, Opfer und Speisopfer wird aufgehoben und der Rathschluß der Verwüstung trieft herab auf den früher heiligen Ort [5]).

Nach seiner subjectiven Seite ist dieser Act der Vernichtung die größte Anstrengung des religiösen Selbstbewußtseyns. Das gesetzliche Bewußtseyn vereinigte in sich die allgemeinen Gedanken der religiösen Vermittlung zwischen Jehova und dem endlichen Geiste und die Anschauung derselben in der beschränkten Symbolik des Cultus; beides war nicht geschieden und fiel schlechthin zusammen. Jetzt ist ein Riß zwischen beide Seiten eingetreten und der Geist ist in der Hülle des Symbols nicht mehr heimisch und bei sich selbst. Er hat seine Schranke zersprengt und ringt darnach, sich in seiner reinen Allgemeinheit zu bewegen. Damit leistete er

---

[1]) Jes. 1, 11—14. Jer. 6, 20. 7, 21. [2]) Jer. 7, 22.
[3]) Micha 3, 12. [4]) Jer. 7, 12—14. [5]) Daniel 9, 26—27.

aber Verzicht auf den einzigen Boden seiner wirklichen geschichtlichen Existenz. Auf den einzigen: denn anders als in diesen Formen hatte sich der Geist bisher nicht denken können, und in ihnen mußte er sich allein denken. Daß er dennoch diese Form seiner selbst aufhob, wurde ihm nicht leicht, und ist nicht so zu denken, als ob er nur mit schmerzloser Mühe eine welke Hülle von sich abgestreift hätte, sondern es kostete ihm die gewaltsamste Anstrengung und Kämpfe, denen er erliegen zu müssen fürchtete. Nur mit Grauen und unter heftiger Erschütterung konnte er seine bisherige Erscheinung vernichten. Wie schmerzhaft die Wehen seyn mußten, erhellt aus der Bedeutung dessen, was unvermeidlich untergehen sollte. Mit jenen Formen des religiösen Geistes war zugleich die Volksexistenz wesentlich Eins. Eben an diesem heiligen Mittelpunkt, am Heiligthum mit seinen Opfern und Gebräuchen wurde sich das Volk erst seiner selbst als dieses bestimmten Volks bewußt. Nur in seiner symbolischen Beziehung auf Jehova war es Volk; wurde ihm diese Form der religiösen Vermittlung genommen, so hörte es auf, Volk zu seyn, und war es vernichtet. Endlich war diese Volksexistenz selber *das Symbol des religiösen Processes*; in seinem Leben und in seiner Beziehung auf Jehova war das Volk die Realität des Religionsbegriffs; wurde es vernichtet, so erlitt auch dieser in der einzigen Realität, in der er gewußt wurde, dasselbe Schicksal. Die gesammte *geschichtliche Realität der Wahrheit* schien in diesem Proceß der Vernichtung zu entschwinden.

Darum mußte diese Entsagung auf seine bisherige Lebensform dem Geiste, der ihre Nothwendigkeit erkannte, so furchtbare Schmerzen bereiten und konnten sich auch die Propheten in diese Nothwendigkeit noch nicht *mit klarem und sicherm Bewußtseyn* finden. Vom Gedanken, daß es so kommen müsse, fühlten sie sich ergriffen; aber es erschien ihnen nur erst als eine äußere Nothwendigkeit, die *zufällig*, nämlich durch die Hartnäckigkeit des verstockten

Volks herbeigeführt sey. Bei dieser Vorstellung war noch der Gedanke möglich, daß diese Volksexistenz, diese bestimmte Form des religiösen Geistes in Ewigkeit hätte unverletzt bestehen können, wenn nur dem Gesetze Gehorsam geleistet worden wäre. Daß die Propheten wirklich die Vorstellung dieser Möglichkeit hegten, zeigt sich, wenn sie mitten im Anlauf, da sie dem Volke die Vernichtung verkündigen, die Alternative stellen, die Volksexistenz könne bewahrt bleiben, wenn man Jehova folgen wolle. Seyd Gehorsam meinem Wort, so will ich euer Gott seyn und ihr sollt mein Volk seyn; das hat Jehova dem Volke gesagt, als er es aus Aegypten führte, er hat es bis auf diesen Tag durch die Propheten wiederholen lassen [1]), ja noch jetzt läßt er diese Aufforderung an das Volk ergehen [2]). Aber durch den geschichtlichen Drang sehen sich die Propheten gezwungen, die Abstraction dieser Vorstellung aufzugeben. Um sie lange zu hegen, dazu war der Riß zwischen der beschränkten Volksexistenz und zwischen der Idee viel zu schroff geworden und ließ er sich zu wenig verdecken. Es ist gewiß, daß die Katastrophe nicht mehr zurückgehalten werden kann. „Und wenn du ihnen das Alles sagest, sie werden dich doch nicht hören" [3]), das Gericht muß doch ergehen. „Und stünden selbst Moses und Samuel (als Fürsprecher und Vermittler) vor mir, sagt Jehova, ich habe doch kein Herz zu diesem Volk" [4]). Es soll von Jehova hinweggetrieben werden. Die Propheten machen durch ihre Verkündigung das Volk zum Gerichte nur reif, sie bieten dem Volke zum letztenmale den Anlaß, daß es seine Verstocktheit offenbare; sie beschleunigen daher das Gericht, verstocken das Volk und Jehova will, daß sie es thun, damit er das Volk ohne Erbarmen vertilge [5]).

Das Strafgericht hat an der Vernichtung des Volks sein Werk vollbracht, der göttliche Wille hat sich von der

---

[1]) Jer. 7, 23—25. [2]) Ebend. V. 3. [3]) Ebend. V. 27.
[4]) Ebend. 15, 1. [5]) Jes. 6, 9. 10.

Bestimmtheit, die ihn bisher beschränkte, befreit und der religiöse Geist hat sich zur Allgemeinheit erhoben. Diese Allgemeinheit ist aber in sich noch schlechthin leer und ohne bestimmten Inhalt; bis jetzt ist sie nur noch die Vernichtung des Besondern. In ihr wird dem Geiste keine Befriedigung, keine wahrhafte Erfüllung seiner selbst geboten und er kann es daher nicht in ihr aushalten, nicht in ihr stehen bleiben. Sie ist aber auch in der That mehr als bloße Leere und Vernichtung der bisherigen äußern Schranke, sie ist Befreiung des Geistes von der äußerlichen Vermittlung seiner selbst mit seiner Substanz, und in ihr hat sich der Geist herausgezogen aus dem gesetzlichen Verhältniß der Aeußerlichkeit, wo er sich durch das Symbol mit Jehova vermittelte, und in der Beziehung auf seine wesentliche Gestalt sich zugleich mit ihr in Gegensatz wußte. Nun von der Schranke befreit schließt er sich in freier Allgemeinheit mit sich zusammen, die Scheidewand zwischen ihm und seiner idealen Gestalt ist gefallen und er wird mit dieser innerlich Eins. Die Negation des gesetzlichen Verhältnisses ist daher zugleich positive Erfüllung des Geistes und das Gericht und die Vernichtung schlägt nothwendig in die Begnadigung und Wiederherstellung um.

B. Die Wiederherstellung.

Wer von den Feinden des Volks über den Fall Zion's triumphirte, wußte nicht den Gedanken Jehova's und seinen Rathschluß, daß das Leiden in Herrlichkeit endet [1]) und daß im Gerichte erst das wahre Licht des Volkes aufgeht [2]). Um seiner Treue und Wahrhaftigkeit willen kann Jehova diese Volksexistenz nicht schlechthin vernichten. Vergeblich strengt er sich an, seinen Willen von diesem Volke abzuziehen, er kann es nicht und vermag ihn nicht ohne diesen bestimmten Inhalt zu denken. Daß er das Volk aus dem Untergang hervorzieht und seinen Willen wieder zum In-

[1]) Micha 4, 11. [2]) Hos. 6, 5.

halte gibt, ist auch in der Form begründet, in welcher die Propheten die Nothwendigkeit des Gerichts fassen. Sie war ihnen nicht als die absolute erschienen, daß der allgemeine göttliche Wille mit der beschränkten Beziehung auf ein einzelnes Volk in Widerspruch stehe und deshalb diese Schranke von sich ablösen müsse. Sondern nur die Verderbtheit des Volks, seine Widerspenstigkeit hat in zufälliger Weise das Gericht herbeigezogen. Die Beziehung Jehova's, wie sie an sich im Gesetz gegründet ist, bleibt unverletzt und stellt sich auch aus dem Gericht wieder her. Die Verschuldungen des Volks tritt Jehova nieder, wirft alle Sünden in die Tiefe des Meeres und hält an der Treue, die er den Vätern beschworen, fest [1]).

Auch im Volke liegt die Möglichkeit seiner Wiederherstellung. Nicht das Ganze ist von der innern Verderbniß angegriffen und Jehova steht dem Volke nicht so einsam gegenüber, daß seine Beziehung auf dasselbe ohne alle Erwiderung und ohne Anklang bliebe. So stehen auch die Propheten mit ihrem höhern Bewußtseyn nicht allein und die Selbstgewißheit, mit der sie auftreten, ist nicht nur darin begründet, daß sie den Begriff der Theokratie objectiv im Willen Jehova's gesichert wissen. Sondern auch im subjectiven Leben des Volks ist der Begriff für ihr Bewußtseyn noch nicht bis auf die letzte Spur verschwunden; denn mitten in der Verderbniß ist noch ein Rest gesunder Kraft übrig geblieben und gerade im Gericht arbeitet er sich aus der Verderbniß hervor, da die sündhafte Masse, die ihn rings umgibt, vernichtet wird. Das ist „das schwere Korn, das nicht zur Erde fällt und erhalten wird, wenn Jehova das Volk unter alle Völker schwenkt, wie geschwenkt wird im Siebe, und wenn die Spreu verfliegt [2]). Jehova vertilgt das Volk, aber doch nicht bis zur Vertilgung [3]). Dieser Kern, der sich erhält, ist der Nachblieb, und er ist heilig,

[1]) Micha 7, 18—20. [2]) Amos 9, 9. 10.
[3]) Ebend. V. 8. 3, 12. 5, 3.

weil er im Gericht von allem Unreinen abgesondert wird [1]). Der Rest, aber nur er, wenn auch Israel wie der Sand am Meere wäre [2]), kehrt zurück zu Jehova und zurück aus dem Elend, in welches er mit dem Ganzen durch das Gericht gestürzt war. Es scheint gewöhnlich, daß dieser Rest von den Propheten als empirisch schon fertig und vorhanden angenommen würde, wie z. B. Amos sagt, kein Korn werde aus dem Siebe herabfallen. Im Grunde aber ist er die Anschauung von der Nothwendigkeit, daß die Existenz des Volks unvergänglich sey und eigentlich wird er im Gericht erst geboren und wächst er nach der Vernichtung des Stammes aus der dauernden Wurzel hervor. Er entsteht erst im Augenblick des Unglücks, wenn das Volk durch das Gericht in seiner Sicherheit zerschlagen ist, nun in sich kehrt, seine Kräfte sammelt und wieder belebt zu Jehova umkehrt. Das bezweckte auch Jehova, wenn er das Volk aus dem Schauplatz seiner Verschuldungen verjagte und ins Elend unter die Völker trieb, da wollte er es nur versuchen, prüfen und ihm zu Herzen sprechen [3]). In der Prüfung erinnert sich die Gemeinde wieder ihres wahren Herrn, sie kehrt um und zittert zu Jehova hin [4]).

In jedem Falle aber wird die Sünde im Gericht aufgehoben. „Wenn eure Sünden wie Scharlach sind, wie Schnee sollen sie weiß werden" [5]). Freilich hängt es vom Verhalten des Volks im Gerichte ab, wie durch dasselbe sein Loos gestaltet werden soll. Ist es willig und wendet es sich zum Gehorsam, so soll es das Mark des Landes essen, ist es widerspenstig, so fällt es dem Schwert zur Beute. „Das beschlossene Gericht fluthet Gerechtigkeit einher" [6]). Es führt durch Vernichtung der Sünder und durch die Bekehrung des Restes die Gerechtigkeit herbei.

In der Bekehrung des Restes trifft die Willigkeit des Volks und das Heil, die Gnade Jehova's zusammen und

---

[1]) Jes. 6, 13. [2]) Ebend. 10, 27. [3]) Hos. 2, 16.
[4]) Ebend. V. 18. 3, 5. [5]) Jes. 1, 18. [6]) Ebend. 10, 22.

das religiöse Verhältniß wird wieder angeknüpft. Die Wiederherstellung wird aber nicht die einfache Zurückführung des Alten seyn. Denn der religiöse Geist hat einen Proceß erlebt, in welchem ihm die gesetzlichen Formen seiner selbst entschwunden und zertrümmert sind und das prophetische Selbstbewußtseyn hat die Symbolik des gesetzlichen Cultus aufgelöst. Ich hasse eure Opfer und eure Festversammlungen, hat Jehova gesagt. Im Gedanken des Exils hat das Volksbewußtseyn die Möglichkeit gedacht, daß ihm als religiösem Bewußtseyn der natürliche Boden seines Lebens entzogen werden könne, daß der Tempel mit seinen Symbolen keinen ewigen Bestand habe; das Alles kann für die Erinnerung nicht zurücktreten, nicht ganz verschwinden und der Geist wird nicht vergessen, daß er im Gericht sich zum Gedanken seiner freien Allgemeinheit schon erhoben, sich von seiner gesetzlichen Form abgelöst habe. In die Wiederherstellung des Volksgeistes muß diese Erinnerung aufgenommen werden.

So wird nun wirklich das religiöse Verhältniß in die Form der geistigen Allgemeinheit aufgenommen. Alle symbolischen Schranken, die Jehova und den subjectiven Geist noch im Gegensatz und in Spannung auseinanderhielten, fallen, die Aeußerlichkeit wird zur vollendeten Innerlichkeit umgebogen und im Verhältniß des Einzelnen zu Jehova wird der Geist für den Geist. Jehova macht mit dem Volk einen neuen Bund, wenn er das Werk der Vernichtung beendigt hat und Israel in seinem Gefängniß wieder gnädig heimsucht. Einen neuen Bund wird er schließen, nicht wie derjenige war, den er mit den Vätern machte, da er sie aus dem Lande Aegypten führte. Denn das soll der Bund seyn, den er mit dem Hause Israel in der Zukunft machen wird: er wird sein Gesetz in ihr Herz geben und in ihr Innres schreiben; Keiner mehr wird den Andern, noch ein Bruder den andern lehren und sagen: erkenne den Herrn, sondern alle werden Jehova kennen, beide klein und groß; denn ih-

nen allen sind die Sünden vergeben [1]). Denselben Inhalt hat die Verheißung, daß Jehova, wenn er das Volk aus den Nöthen des Gerichtstages befreit, seinen Geist über alles Fleisch, nämlich über alle Glieder des Bundesvolks ausgießen wird, so daß die Einzelnen durch die innere Vermittlung des Geistes die Offenbarung der Wahrheit in sich empfangen [2]).

In dieser Anschauung ist das gesetzliche Bewußtseyn in der That zur unendlichen Form des Selbstbewußtseyns übergegangen. So lange er noch gesetzliches Bewußtseyn ist, steht der Geist zu seinem Begriff in Gegensatz, sein eignes Wesen erscheint ihm, dem an sich Nichtigen, als das Andre, das er nicht ist; er hat also sein Seyn im Andern, das er nicht ist, oder in seinem Nichtseyn. Der neue Bund aber löst den Gegensatz zur Einheit auf. Der Geist steht seinem Wesen nicht mehr als für sich leeres Subject gegenüber, auch stellt ihn seine Sündhaftigkeit nicht mehr zu seinem Wesen in Gegensatz; denn da ihm die Sünde vergeben ist, so hat der religiöse Geist sein Wesen in sich selbst aufgenommen, es ist in sein Herz und in sein Inneres eingedrungen und mit seiner Innerlichkeit nun lebendig verwachsen. Weil ferner im gesetzlichen Verhältnisse der religiöse Geist zu seinem Wesen in äußerm Gegensatz stand, so mußte er mit ihm auch äußerlich vermittelt werden. Zwischen die Gemeinde, wie sie in der Gottesferne lebt, und zwischen ihr Princip trat der priesterliche Stamm ein, um die Extreme des religiösen Verhältnisses im Opfer zusammenzuschließen. Diese äußere Vermittlung fällt nun hinweg: Niemand bedarf es mehr, durch einen Andern zu Jehova hingeführt zu werden, denn jeder wird aus der Tiefe des Selbstbewußtseyns sich zu seinem Gott erheben [3]). Die Vermittlung

[1]) Jer. 31. 31 — 34. [2]) Joel 3, 1.

[3]) Hengstenberg vernichtet die ganze Bedeutung dieses Gegensatzes, wenn er sagt (Christol. III., S. 582): „ein bloß menschlicher Unterricht bildet den Gegensatz. Die Lehrer lehren dann (im neuen

durch den priesterlichen Stamm war endlich durch die Natur bestimmt; die Priester werden geboren. Ja al[illegible] einzelnen Glieder der Gemeinde wußten sich nur in Beziehung auf Jehova kraft ihrer natürlichen Bestimmtheit, daß sie Glieder dieses Volkes seyen und sie konnten sich nur durch die Substanz des Volks hindurch zu ihrem Gott erheben; der Geist war also nicht frei für sich durch den reinen Gedanken des religiösen Verhältnisses auf Jehova bezogen. Auch diese Vermittlung fällt. Die Einzelnen sind frei von der Substanz des Volks in der Tiefe der Persönlichkeit mit ihrem Gott vereint.

Dadurch ist die ganze Stellung der Persönlichkeit eine andre geworden. Früher, nach der gesetzlichen Anschauung, war die freie Subjectivität in der Substanz des Volks untergegangen. Der Zusammenhang der Familie und des Volks griff mit seiner unmittelbaren Geltung so weit über die Freiheit der Person hinaus, daß er schon durch sich selbst den Antheil an der Schuld bestimmte, die Vergehungen des Ganzen den Nachkommen als ihre eigne Schuld zuwarf und auch an ihnen bestrafen ließ. Als endlich die Zeit des Untergangs dem Reiche Juda nahte und das über das Volk hereinbrach, was die Vergangenheit vorbereitet hatte, da empörte sich das Selbstgefühl. Man würde getroffen, murrte man, von einem Unglück, welches die Väter, nicht aber das Volk in der Gegenwart verschuldet hätten und es bildete sich das Sprüchwort: die Väter haben Heerlinge gegessen und den Kindern sind davon die Zähne stumpf geworden. Löste sich das Volk in dieser Weise aus dem geschichtlichen Zusammenhang mit dem Leben seiner Väter los, so war das noch eine falsche Reaction gegen die frühere ge-

---

Bunde) nicht mehr auf eigne Hand, sondern als Gottes Diener und Werkzeuge." Aber war denn das Geschäft der Leviten und Priester des alten Bundes ein solches, das sie *auf eigne Hand* vollzogen, waren sie nicht als *Gottes* Diener dem Volk zur Lehre und zur Zucht gesetzt?

setzliche Anschauung. Es war eine gewaltsame Empörung, die sich auch gegen das Wahre in jener Anschauung auflehnte. Diese hat nämlich darin eine ewige Wahrheit, daß es allerdings einen Zusammenhang der Schuld zwischen Vorfahren und den Nachkommen gibt; nur wird er nicht natürlich durch die Geburt bestimmt, sondern dadurch, daß die Nachkommen durch die Geburt allerdings in eine geschichtliche Sphäre gesetzt werden, deren Bestimmtheit zur ihrigen wird und ihnen auch ihre Schuld mittheilt. Die Reaction gegen diesen Zusammenhang darf nicht nur in einer Auflehnung der leeren Subjectivität bestehen, sondern von der Subjectivität muß sie ausgehen, die sich selbst mit dem Bessern erfüllt hat. Die Propheten erkannten das Wahre in jener Reaction des Volks an. In der Zukunft, sagt Jeremias [1]), wird ein jeglicher um seiner Missethat willen sterben und welcher Mensch Heerlinge ißt, dem werden die Zähne stumpf werden. Auch Ezechiel verheißt, das Verhältniß der Einzelnen zu Jehova soll ein persönliches werden und nicht mehr durch die Substanz des Volks und durch die Vergangenheit bestimmt seyn. Denn alle Seelen, sagt Jehova [2]), sind mein, des Vaters Seele, wie des Sohnes Seele. In den Kreis derselben Anschauung gehört es, wenn Jehova den Gefangenen Israel's zuruft: Kehret zurück, ihr abgefallnen Söhne, denn ich traue euch mir an und ich nehme euch, einen aus der Stadt und zwei aus dem Geschlecht und bringe euch nach Zion [3]). Auch das ist eine Reaction gegen den Zusammenhang der Volkssubstanz. Sonst bezogen sich die Einzelnen nur im Volke auf Jehova, das Volk ist aber im Gericht gefallen und da scheint es, stehe der Einzelne nicht mehr im Zusammenhange mit Jehova. Dennoch aber soll das Verhältniß zu Jehova nicht unterbrochen seyn; es wird nur inniger, tiefer, indem es persönlicher wird. Die Einzelnen, auch wenn es nur Einer aus der Stadt oder zwei aus dem Geschlechte sind,

---

[1]) Jer. 31, 30. [2]) Ezech. 18, 4. [3]) Jer. 3, 14.

erheben sich jetzt frei zu ihrem Gott und werden in ihrer Erhebung nicht mehr durch die Nationalität bestimmt, sondern aus der ursprünglichen Tiefe der Persönlichkeit heraus schwingt sich der Geist zu Jehova.

Damit die Allgemeinheit der Gemeinde die vollendete werde, wird auch die Beschränkung ihrer selbst, die in der Sünde liegt, aufgehoben. Bisher stand die Gemeinde in ihrem wirklichen Leben als solche da, die noch mit der Unreinheit kämpft und mit ihrer Aufgabe in Widerspruch steht. Ihre Idee steht ihr als Symbol gegenüber, als das gesetzliche Heiligthum, in welchem sie die vollkommne Beziehung zwischen ihr und Jehova in vollkommner Reinheit anschaut. Jetzt aber wird das Symbol vernichtet und sein innerer Gehalt in das Leben der Gemeinde verlegt. Dadurch wird ihre Unreinheit getilgt und der Gegensatz gegen ihr Princip aufgehoben. Wenn Jeremias sagt, die Zeit würde kommen, wo die Bundeslade nicht mehr seyn und man nicht mehr nach ihr fragen werde, so beschreibt er sogleich die allgemeine nicht mehr beschränkte Gegenwart des Princips. Die heilige Stadt ist dann nicht mehr dadurch heilig, daß ein einzelner Punkt die Wohnung des Princips ist, sondern sie ist ganz und gar der Thron Jehova's [1]). Die Ueberwindung des Sündhaften schaut Jeremias auch in der Form an, daß selbst die unreinen und unheiligen Orte in der Nähe der heiligen Stadt in ihren Bereich aufgenommen werden. Der Hügel der Aussätzigen, die Richtstätte, der Schindanger und das Thal der Asche, nämlich das Thal, in welches die Asche der Opfer, die als der unreine Rest galt, hingetragen wurde: alles das wird dann innerhalb der Ringmauer Jerusalem's liegen [2]). Sonst war die Gemeinde beständig mit dem Unreinen umgeben, auch in der natürlichen Erscheinung mußte sie das Selbstsüchtige bekämpfen und wo sie nur sich hinwandte, hatte sie zu streiten. Jetzt ist der Kampf zu Ende geführt, das Princip umspannt alles früher Unreine

---

[1]) Jer. 3, 17. [2]) Ebend. 31, 38—40.

und hält es immerwährend unterworfen, so daß das selbstsüchtige Wesen sich nicht mehr äußern kann.

Die Zeit des allgemeinen Friedens ist nun angebrochen. Damit nichts ihn störe und nichts in das Reich der Eintracht feindlich eindringe, zerbricht Jehova Bogen, Schwerdt und Krieg aus dem Lande hinweg und selbst mit dem Wild des Feldes, mit dem Vogel des Himmels und mit dem Gewürm der Erde schließt er einen Bund, daß sie dem Volk nicht mehr schaden [1]). Auch der Widerspruch, in welchen die Natur mit ihren zufälligen Erscheinungen zum menschlichen Leben tritt, wird vertilgt. Regen des Segens wird zu seiner Zeit gegeben, die Bäume bringen ihre Frucht und die Erde ihren Ertrag [2]). Zwar gilt es dem Hebräer nicht als eine zufällige Erscheinung, wenn die Natur zu den menschlichen Zwecken in störenden Gegensatz tritt; ihm steht die Natur sammt aller ihrer Zufälligkeit und Aeußerlichkeit mit dem sittlichen Zweck des Menschen in innerer Consonanz und der Mensch hat durch sein gesetzliches Verhalten zu entscheiden, ob die Natur mit seinen Interessen in Einklang stehen soll, oder ob er ihr Gewalt über ihn selbst einräumen will, wenn er ihr nicht die Kraft des göttlichen Willens entgegen hält. Aber so zeigt sich uns erst der innere Zusammenhang jener Anschauung. Wenn in der Zukunft die Natur und das menschliche Leben nicht mehr in Mißklang stehen, so hat das zur Voraussetzung, daß in der Gemeinde selbst nichts Ungesetzliches mehr gelten wird, welches die Ordnung der Natur verwirren, und ihre feindlichen Mächte entfesseln und zu seiner eignen Strafe herbeibeschwören würde.

Bei einem solchen Verhältniß der Natur zum Geiste hat sie selbst geistige Bedeutung. Ihre Bewegung im zerstörenden Gegensatz gilt als ein Kampf geistiger Selbstsucht und sie ist zurechnungsfähig, indem Jehova einen Bund mit ihr schließt, damit sie seinem Zwecke nicht mehr schade. Auch

---

1) Hos. 2, 20. 2) Ezech. 34, 26. 27.

ihre Selbstsucht muß in der Zeit des Friedens gebrochen und gezähmt werden; denn ein Reich der Zerstörung, Vernichtung und wilder Wuth darf das Leben der Gemeinde nicht mehr umgeben. Der Kampf hört daher auch innerhalb der Natur selbst auf. Der Wolf weidet mit dem Lamm, der Pardel lagert bei dem Böcklein und der Löwe frißt das Futter des Rindes [1]).

Indem alle Widersprüche und zerstörenden Gegensätze innerhalb der Natur und zwischen ihr und der Gemeinde dergestalt vernichtet werden, wird ein neuer Himmel und eine neue Erde geschaffen [2]). Die Gemeinde ist jetzt von ihren innern Widersprüchen, ihrer Unreinheit und Ungerechtigkeit befreit und so muß sich auch in der gesammten Natur das Bild ihrer Vollkommenheit abspiegeln. Die Natur stellt nicht mehr sich selbst und ihre dunkeln Mächte dar, sondern nur die innere Vollendung der Gemeinde strahlt sie wieder und für den Geist keine äußere Schranke mehr stört sie auch nicht sein seliges und friedliches Leben. „In der Wüste wohnt Recht, Gerechtigkeit ruht im Fruchtgefilde und das Werk der Gerechtigkeit ist ewiger Friede, Ruhe und Sicherheit der Gemeinde“ [3]).

Die Auflösung des letzten und höchsten Widerspruchs endlich liegt für die Anschauung in der künftigen Auferstehung der Todten, die sogleich nach dem Strafact des Gerichts am Tage Jehova's erfolgt. Den Tod vernichtet Jehova auf ewig [4]). Und zwar hier auf dieser Erde, die erneuert und von ihren selbstsüchtigen Mächten geläutert ist, lebt die Gemeinde ihr ewiges, ungestörtes Leben fort. Auf dieser Erde hat die Gemeinde ihre geschichtliche Wohnstätte, ohne die sie sich nicht denken kann; hier hat sie gekämpft, gerungen und gelitten, hier muß ihr Kampf ausgekämpft, zum Siege geführt werden, und hier muß sie auch das selige Leben ihrer vollendeten Idee führen.

---

[1]) Jes. 11, 6. 7. [2]) Ebend. 65, 17. [3]) Ebend. 32, 16. 17.
[4]) Ebend. 25, 8.

Die Gewißheit der Anschauung von der Unsterblichkeit und Auferstehung, die sich schon in der individuellen Ahndung des Psalmisten geregt hatte, war für die Propheten schon desto fester geworden, jemehr auf ihrem Standpunkte das religiöse Selbstbewußtseyn zur Allgemeinheit fortgeschritten war. War doch nach ihrer Anschauung das, was früher mehr noch als persönlicher Besitz der Begeisterung erschienen war, die Einigung des Geistes mit seiner Substanz, ein Gut, das der gesammten Gemeinde angehöre. So mußte auch die Gemeinde, in deren Selbstbewußtseyn ihr ewiges Princip lebt, als unvergänglich erhalten werden. Waren es ferner die Kämpfe des Psalmisten mit seinen persönlichen Gegnern, die ihn zum Gedanken der höhern Welt trieben, in der er sich ewig erhalten wußte, so bewirkte jetzt der allgemeine Kampf, den die Gemeinde mit dieser Welt bestehen mußte, daß sie sich in ihrer Gesammtheit durch die geschichtlichen Leiden hindurch ihrer Selbsterhaltung entgegendrängte und sie gelangte zur Gewißheit ihrer unsterblichen Dauer in folgender Weise.

Das Weltreich, das vom Morgen her sich ausbreitete, war der Gegensatz, mit dem sie es zu thun hatte. Einen Theil des Volks, das Reich der zehn Stämme hatte es bereits verschlungen, die andre Hälfte bedrohte es beständig, ja am Gerichtstage sollte es auch diese vernichten. Zunächst betrachteten das die Propheten als eine Strafe, die das Volk selbst verschuldet habe. Es durfte sich deshalb dagegen nicht auflehnen, durfte dieß sein geschichtliches Loos nicht als einen Widerspruch empfinden, und wollte es sich doch dagegen auflehnen und empören, so wäre das nur Widerstand gegen den göttlichen Rathschluß gewesen. Dennoch bereitete sich mitten in diesem Gedanken des selbstverschuldeten Leidens ein wichtiger Umschwung des Bewußtseyns vor. Denn in demselben Gedanken des Leidens, in welchem das Volk seine Strafe anschauen mußte, kämpfte es nicht nur mit der weltlichen Uebermacht, der es erlag, sondern zugleich mit seiner Natürlichkeit, die es noch beschränkte und sein

Elend herbeigeführt hatte. Im Kampf mit seinem innern Widerspruch wirft sich nun der Volksgeist um so inniger auf sein Princip, vertieft sich in dasselbe und nimmt es frei in sich auf [1]). Jetzt steht er gereinigt und verklärt im Unglück da; aber noch ist er unterdrückt, leidet er und triumphirt über ihn das Weltreich, dem er hingegeben ist. Dadurch ist das Verhältniß wesentlich umgeändert; der Volksgeist ist der unschuldig leidende, er leidet für die Anerkennung Jehova's und für sein ewiges Princip oder vielmehr dieses leidet in ihm. Und doch ist er überwältigt von den Mächten der gesammten Welt; seine Angehörigen gehen unter und sterben dahin. Diese Collision treibt den Volksgeist dazu an, in der Kraft seines Princips seine Dauer und seine wahrhafte Existenz nur um so fester zu erfassen und, indem er nun sein Bestehen in Jehova verbürgt weiß, erwartet er unter Schmerzen seine Wiedergeburt zu neuem Leben. Wenn die äußerste Trübsal des geschichtlichen Leidens über die Gemeinde gekommen ist, dann wird sie errettet und auch die, welche im Leiden bereits umgekommen sind, gehen aus dem Tode zu neuem Leben wieder hervor, während die Ungerechten, für welche das Leiden keine guten Früchte getragen hat, zu endloser Schmach verurtheilt werden [2]). Die Gerechten aber empfangen ihren Antheil an dem ewigen Leben, welches nun die Gemeinde frei von allen Qualen und Widersprüchen führt.

Wie die meisten prophetischen Anschauungen durch die Erklärer haben leiden müssen, indem in sie entweder die Reflexionen eines spätern Standpunkts hineingelegt oder gesucht und nicht gefunden wurden, so ist es auch der von der Auferstehung der Gemeinde geschehen. In eine Anschauung, in welcher der Gehalt erst wird und mit ursprünglicher Kraft sich erst aus dem Geist hervorrang, brachte man Unterscheidungen, an die sie nicht im entferntesten dachte. Weil das spätere jüdische Bewußtseyn die Vorstellung einer zwiefa-

---

[1]) Jes. 26, 6—9. 13. [2]) Ebend. V. 19. Dan. 12, 2. 13.

chen Auferstehung, einer der Gerechten und der spätern allgemeinen ausgebildet hatte und im N. T. dieselbe Vorstellung aufgenommen und weitergebildet wurde, so darf es uns vom Verstande, der Nichts in seiner wahren Ursprünglichkeit auffassen kann, nicht wundern, daß man fragte, von welcher Auferstehung, ob von der ersten oder zweiten die prophetische Anschauung zu verstehen sey. Diese Frage ist aber so zu beantworten, daß man sie zurückweist, weil weder bei Jesaias noch bei Daniel die leiseste Spur einer solchen Unterscheidung sich findet. Sie reden nur von der Auferstehung, nach deren Gewißheit alle Kraft ihrer Sehnsucht rang, von der Auferstehung der Gemeinde, die in den Kämpfen mit der Welt bis zur Verzweiflung leiden mußte. An eine Auferstehung der Völker denken sie gar nicht, denn für diese beschäftigte sie nicht ein gleicher Widerspruch des ungerechten Leidens; oder war es ein Widerspruch, daß die Völker ungerechte Macht ausgeübt hatten, so wurde er hinlänglich gelöst, wenn im Gericht die Herrschaft des Weltreichs gebrochen wurde. Die Scheidung derjenigen, die in der Auferstehung zu ewigem Leben oder zur Schmach gelangen, bezieht sich auf die Glieder der Gemeinde, die sich in den geschichtlichen Prüfungen bewährt oder sich als untreu bewiesen hatten. Allgemein bleibt die Anschauung immer, aber das ist nur jene Allgemeinheit, die an sich immer für das prophetische Bewußtseyn der Gemeinde zukam; wegen dieser allgemeinen Bedeutung des Geschicks, was die Gemeinde erfährt, brauchen deshalb auch nicht die Propheten näher auf das zu reflectiren, was die Welt, die außerhalb der Gemeinde lebt, erfahren wird, denn die Gemeinde ist ihnen Alles, ist ihnen das Allgemeine. Deshalb konnte sich aber auch später aus der prophetischen Anschauung der Gedanke der wirklich allgemeinen Auferstehung bilden und anfangs — bis zur Zeit des N. T. war dieser Proceß vollendet — bildete er sich so, daß wieder das Geschick der Gemeinde vom allgemeinen der Welt unterschieden wurde und da erst entstand die Unterscheidung der ersten Auferste-

hung, die nur die Gemeinde feiert und der allgemeinen, in der auch alle feindlichen Elemente der Welt zum Gericht auferstehen.

Alles, was bis hieher von einer Umbildung zur Allgemeinheit dargestellt ist, betrifft die Gemeinde, welche noch ein Volk, das hebräische Volk ist. Die beiden früher getrennten Reiche Israel und Juda treten zur Einheit zusammen und bilden die Eine Gemeinde des Herrn. Der Widerspruch, daß die Gemeinde zugleich ein bestimmtes Volk und dadurch natürlich beschränkt ist, ist an sich zwar aufgehoben in der geistigen Allgemeinheit, in welcher sich nun das Leben der Gemeinde bewegen soll. Denn alles, was früher das Volk zu diesem bestimmten Volk machte, seine natürliche Existenz, die Symbolik seines Cultus, ist im Gericht zerschlagen und der Geist vermittelt nun seine Beziehung auf Gott in freier innerlicher Weise. Im Ende aber, wenn Jehova die Gemeinde in das heilige Land zurückführt, erscheint sie doch wieder als Volk und der Widerspruch tritt mit seiner ganzen Gewalt hervor. Das Leben der Gemeinde schlägt in die endlichste Form um, die unmittelbar neben der Allgemeinheit des Geistes liegt und mit dieser gleichen Werth hat. Unbefangen gehen die Propheten von dem einen zum andern über, ohne den Widerspruch zu ahnen. Derselbe Jeremias, der so bestimmt den Untergang der Symbolik und die freie religiöse Vermittlung verheißt, verkündigt doch auch, daß es in der Zukunft an Leviten und Priestern nicht fehlen wird, damit sie Opfer schlachten ewiglich. Die Symbolik wird also in Ewigkeit bleiben, denn nur im symbolischen Cultus haben die Leviten ihre Stelle.

Der leibliche Segen, den die Propheten so reichlich für die Zukunft verheißen, darf zwar nicht in abstracter Sinnlichkeit festgehalten werden, als ob es den Propheten nur um ihn, nur um den äußern Besitz des Landes Canaan, um zahlreiche Nachkommenschaft des Volks und um weltliches Glück zu thun gewesen sey; denn jener Segen

ist der Widerschein des geistigen Princips und Lebens. Aber diese Vermittlung, durch welche das Sinnliche im Geistigen ideell gesetzt wäre, ist für das prophetische Bewußtseyn nicht geschehen. Das geistige Princip ist nicht in der Form gefaßt, in welcher es seine Allgemeinheit mit sich selbst erfüllt, sein eigner unendlicher Inhalt ist, den Geist in absoluter Weise befriedigt und nun aus seiner innern Vermittlung auch die endliche Erscheinung entläßt. Sondern diese endliche Seite, der leibliche Segen gilt schlechthin unmittelbar, hat dieselbe Geltung wie die geistigen Güter, und die Proheten gehen von dem einen zum andern in der Weise über, als ob Beides schlechthin dieselbe Substanzialität besitze. So soll nach dem Gericht, wenn die Gnade Jehova's die Gemeinde wiederhergestellt hat, die Zahl der Kinder Israel, wie der Sand des Meeres seyn [1]). Wenn Jehova die Gefangenschaft des Volks heimsucht und umwendet, dann kommt die Zeit, wo man zugleich ackert und erndtet, zugleich keltern und säen wird [2]). Doch statt der Unzahl der einzelnen Anschauungen dieser Art brauchen wir nur die zu erwähnen, daß Zion und Jerusalem nach dem Gerichte wieder der Mittelpunkt dieser bestimmten Volksexistenz werden.

Diese unverwüstliche, selbst im Gericht nicht überwundene Macht des Beschränkten kommt daher. Die Allgemeinheit, zu welcher die Gemeinde ihr Leben verklärt, ist in sich noch unbestimmt, und das gilt selbst von den höchsten Anschauungen, wie von der, daß das Gesetz, der göttliche Wille im Herzen leben würde. Um die Unbestimmtheit recht zu erkennen, brauchen wir uns nur zu denken, daß man den Propheten gefragt hätte, was denn nun der göttliche Wille sey, der im Herzen stehen würde. Oder wir brauchen uns das nicht einmal zu denken, die Propheten gehen selbst immer von diesen allgemeinen Anschauungen sogleich zu den beschränkten Geboten über. Die Allgemeinheit,

---

[1]) Hos. 2, 1. [2]) Amos 9, 13.

zu der sie sich erheben, ist nicht als absoluter Inhalt gefaßt, der Geist geht in ihr nicht wirklich mit sich zusammen und ihre Erfüllung erhält sie erst äußerlich in den endlichen Momenten der einzelnen Gebote und des leiblichen Segens.

C. Die Theokratie und die Völker.

Die Gemeinde als Volk hat durch ihre natürliche Gränze noch einen Gegensatz nach außen an sich; das sind die Völker, die Heiden. Durch diesen Gegensatz wird sie von neuem in die schmerzhaftesten Widersprüche hineingezogen und sie strengt sich nun an, auch ihn aufzulösen. An sich ist er schon aufgehoben in der allgemeinen Macht des Princips der Gemeinde; denn als unendliche Subjectivität hat Jehova die Gewalt über alle besondern Mächte und er setzt sie in seinem allein bestimmenden Willen ideell. Sein Wille ist das allgemeine Princip des Rechts, die Staaten, die außerhalb der Sphäre dieses Rechtsprincips stehen, sind daher im Grunde unberechtigt, dürfen in dieser Stellung nicht existiren und müssen ihre Selbstständigkeit aufgeben. Das ferner, worauf die andern Staaten als auf ihrer Grundlage beruhen, das heidnische Wesen, kann von Jehova schlechterdings nicht als berechtigt anerkannt werden. Denn dieses Wesen ist die natürliche Substanz, die Staaten, die in seiner Sphäre leben und weben, sind Naturstaaten und sie erscheinen als unsittliche, ja als dämonische Formen des Geistes. Was ewig dienen und unterworfen gehalten werden muß, das Natürliche, das haben sie zur Herrschaft erhoben und die geistige Form, in welcher dieß Princip sich in ihnen zur Erscheinung bringt, ist die Selbstsucht und die natürliche Kraft des Selbstes, welches nur seine unmittelbaren und ungezügelten Triebe auszuführen sucht. Und dieß war nicht nur ein Schein vom Standpunkt des alttestamentlichen Bewußtseyns aus, sondern in der That der Charakter der Völker, von welchen das hebräische Volk umgeben war und mit denen es in geschichtliche Berührung kam. Wir brau-

chen uns nur zu erinnern, wie das Völkerleben in der unmittelbaren Nachbarschaft der Hebräer in sich entzweit war. Die Menge kleiner und dennoch scharf abgegränzter Völkerschaften in Canaan und dessen Umgebung ist nur erklärlich aus der Sprödigkeit der Individualität, welche hartnäckig an sich selber festhielt und ihr besondres Recht gegen die Ansprüche eben so entschiedener Individualitäten behauptete. Das orientalische Weltreich der Assyrer und Chaldäer war wirklich auf das Gefühl der Kraft gegründet, in welchem der menschliche Geist zum erstenmal in der Geschichte seiner Selbstständigkeit sich bewußt wurde und in der Form des Trotzes und der zerstörenden Selbstsucht sich selbst als Zweck erfaßte und durchzusetzen suchte. Die Hebräer waren selbst von diesem Schlag, das bewies sich im harten Kampfe, den das Gesetz mit ihrem eisernen Nacken zu führen hatte; eine so spröde und ausschließende Nationalität war aber auch für das höhere Princip nothwendig, um sich geschichtlich zu erhalten und um seine Ansprüche der ganzen Welt entgegen zu behaupten. Der Trotz, die Zähigkeit und die Spannung des hebräischen Volksgeistes gegen alle andern geschichtlichen Mächte war nur in der Sphäre der Offenbarung verklärt und zu einer höhern Spannung vergeistigt nämlich zur Spannung zwischen allem Natürlichen und dem allgemeinen Princip des Rechts. Diese Empfindung des Gegensatzes wurde beständig von außen her genährt und gesteigert durch die geschichtlichen Collisionen, in welche das hebräische Volk zu jenen Staaten kam. Sie alle hatten es angegriffen, die Völkerschaften Canaan's unter immerwährenden Reibungen, das orientalische Weltreich dagegen mit seiner äußerlich überlegenen Wucht, mit der es endlich den kleinen Staat erdrückte.

In der Beschreibung von jener Selbstsucht der Völker kommen alle Propheten überein. Seinen Staat sah der Hebräer unaufhörlich von diesem Hochmuth des natürlichen Geistes angegriffen. Durch ihren Uebermuth führen die Heiden aber selbst ihr Gericht und die völlige Umwendung der

Weltlage herbei. Indem sie das Volk angreifen, haben sie sich über die Schranke hinweggesetzt, welche sie von der Theokratie entfernt halten sollte, sie sind in den innern Bereich derselben eingedrungen und nun dem Gegendruck ihres Princips ausgesetzt. Dieses ist gezwungen, ihren Angriffen Widerstand zu leisten, und seine Spannung gegen die Völker ist zu dem höchsten Punkt gediehen, wo sie sich zerstörend gegen den Feind richten muß, und das geschieht im Gericht.

Am Tage Jehova's werden die heidnischen Staaten zertrümmert und die äußere Gränze der Theokratie wird beseitigt. Das Licht Israel's, das nach innen zu erleuchtende Princip der Theokratie, wird zum Feuer, welches nach außen über seine ursprüngliche Gränze hinausfährt und den Gegensatz verzehrt [1]).

In ihrer einfachsten Form erscheint diese Dialektik bei Joel. Hier ist sie noch ganz zerstörend und auf die nächste Nachbarschaft Palästina's gerichtet. Die Nachbarvölker haben das Vorrecht der Gemeinde verletzt und nun sollen sie gestraft werden. Obwohl den Heiden das Gesetz, nach dem sie gerichtet werden, nicht offenbart war, so erscheint dem Propheten das Gericht dennoch als ein gerechtes, denn schon durch ihr unmittelbares Daseyn sollte ihnen die Theokratie ein lebendiges Zeugniß Jehova's seyn und weil sie es nicht achteten, werden sie gestraft. In dieser unbefangenen Weise regte sich immer bei den Hebräern die Vorstellung von der allgemeinen Bedeutung der Theokratie; soll sie auch von den Heiden als Zeugniß Jehova's geachtet werden, so erstreckt sich ihr Princip auch auf diese und zieht es sie in seinen allgemeinen Umkreis hinein. Wenn nun das Gericht in seinem empirischen Ausgangspunkte sich auf einzelne Völker bezieht, so wird es sogleich, wenn es eintritt, allgemein, Jehova sammelt alle Heiden und führt sie hinab in das Thal des Gottesgerichts. Diese allgemeine Wendung der

[1]) Jes. 10, 17.

Sache hat darin ihren Grund, daß die prophetische Anschauung in dem bestimmten Volke, gegen welches sie sich gründet, immer zugleich das selbstische und trotzige Wesen des Heidenthums überhaupt im Auge hat. Daher sammelt Jehova alle Heiden [1]), richtet sie und bricht ihre Macht für ewig.

Dieser Uebergang vom einzelnen Anlaß zum Allgemeinen geschieht fast überall, wo nur die Propheten gegen ein bestimmtes Volk den Bann der Vernichtung aussprechen. Obadja straft an Edom seinen Hochmuth. Es habe bei dem Fall Jerusalem's in Schadenfreude triumphirt, daß nun das Brudervolk, welches sich immer seines Vorrechts rühmte, gebeugt sey. Aber auch ihm sey der Untergang gewiß; wenn es auch sein Nest hoch mache wie ein Adler, oder zwischen die Sterne setze, doch solle es herabgestürzt werden. Denn es kommt der Tag Jehova's über alle Völker, da wird ihm vergolten werden [2]).

Am natürlichsten macht sich der Uebergang ins Allgemeine, wenn das Volk, gegen welches der prophetische Eifer entbrennt, das Weltreich ist. Da ist in diesem bestimmten Staat ohnehin die gesammte Macht der Welt vereinigt, und Jehova ergießt dann seinen Zorn über den ganzen Weltkreis, wenn er zum Sturz des Weltreichs aufsteht. So sammelt Jehova alle Völker, schaart er alle Königreiche zusammen und hält er eine allgemeine Opferschlachtung, wenn er Ninive stürzt, die Stadt, die immer triumphirte, die da sprach: Ich und sonst nichts mehr, und sich also für die einzige Macht der Welt hielt [3]).

Gewöhnlich ist der Ausgangspunkt für den Gedanken des Gerichts, dem die Völker erliegen sollen, die Anschauung, daß das Weltreich, wenn es sich feindlich gegen das Volk gerichtet hatte, für den göttlichen Zweck Mittel war. Denn vom Gerichte sollte ja auch das Volk getrof-

---

[1]) Joel 4, 2. [2]) Obad. V. 15.
[3]) Zeph. 2, 15. 3, 8. Nahum 1, 5.

fen werden, damit auch seine besondre und verstockte Existenz zerbrochen würde. Das Weltreich überhebt sich aber in seiner göttlichen Sendung, es handelt vermessen, indem es in eigner Vollmacht zu handeln meint, es macht sich selbst zum Zweck und greift nun im Volke das Princip der Theokratie selber an. Dafür aber wird es, wenn es dem göttlichen Zweck genug gethan hat, am Gerichtstage selbst gezüchtigt. So ist Assyrien die Ruthe des göttlichen Zorns [1]). Es hat dem göttlichen Zweck gedient und dem Reich der zehn Stämme ein Ende gemacht. Aber Assur glaubt in eigner Kraft zu handeln, meint allein weise zu seyn und selbst sich seinen geschichtlichen Zweck zu setzen. In dem Augenblick, da es sich eben über das Princip der Theokratie erheben will, wird es vom Untergang getroffen.

Am großartigsten erscheint die Macht des Weltreichs bei Habakuk. Jehova hat die Chaldäer aufstehen lassen, damit sie die ganze geschichtliche Welt einnehmen. Schrecklich und furchtbar ist das heidnische Volk. Ihm ist alle Hoheit der Erde übergeben; es zieht einher und spottet der Könige, verlacht die Fürsten, und die Festungen sind ihm ein Spiel. Aber es überhebt sich, macht seine Kraft zu seinem Gott und verkennt, daß Jehova es sey, von dem ihm das Gericht über die Welt übertragen ist. Weil es selbstsüchtig und zu eigner Lust die Völker zertrümmert, wird es von der Herrlichkeit Jehova's niedergeschlagen.

Im Gedanken des Exils ist für die prophetische Anschauung der Conflict des Weltreichs mit dem Volke schon bis dahin aufgelöst, daß die Gemeinde völlig untergegangen ist und ihre Angehörigen im heidnischen Lande und in fremder Gewalt leben. In dieser Auflösung des Kampfs findet aber das Princip der Theokratie keine Beruhigung; denn glauben die Heiden nun über dasselbe den Sieg davon getragen haben, so muß es nun wieder seine Uebermacht beweisen, die Seinigen, die in der Gefangenschaft sich ihres Gottes wie-

[1]) Jes. 10, 5—34.

der erinnern, befreien und der Welt den Sieg nehmen. Dort in Babel, wohin das Volk verschlagen ist, wird es befreit werden, dort errettet es Jehova von der Hand seiner Feinde [1]). Oder ist es Ninive, die mit der Zauberkraft ihrer Götter die Völker zu überwinden meinte und auch das Volk Gottes in ihre Gewalt brachte, so wird Jehova die Gemeinde nicht immer beugen und endlich die heidnische Unterdrückerin stürzen [2]).

In der letzten Zeit des Staats, als das Volk schon so viele geschichtliche Krisen erlebt hatte, wurde endlich der Ausgangspunkt für den Gedanken des Gerichts ganz allgemein der Gegensatz der Niedrigkeit der Gemeinde und der stolzen Hoheit der heidnischen Macht. Aber nicht immer soll der Triumph der Welt gehören. Noch um ein Kleines ist's, und Jehova erschüttert Himmel und Erde, und er stürzt den Thron der Königreiche der Welt [3]).

Immer wenn das Gericht über die Völker ergeht und ihrer Macht ein Ende macht, wird die Theokratie zum Siege geführt und gelangt sie zu unbestrittner Herrschaft. Die Gemeinde des hebräischen Volks hat nun an den Völkern keine äußere Gränze mehr, und so ist nach der einen Seite der Widerspruch aufgehoben, daß die Gemeinde ein Volk ist. Sie ist nun nicht mehr ein Volk neben vielen andern, die auch selbstständige Macht besitzen, sondern die Völker außer ihr sind zertrümmert, und sie ist ein Volk, außer dem es kein anderes mehr gibt.

Ohnehin gelangt das Volk nicht in seiner schlechten Besonderheit zum Siege; dann würde sein Triumph nichts Andres als der Sieg der Verstocktheit und der Selbstsucht seyn. Sondern auch über das Volk der theokratischen Gemeinde ergeht das Gericht des Tages Jehova's; auch ihm wird die harte Schaale des Natürlichen zerbrochen, sein Hochmuth und seine Erhebung über das Gesetz

---

[1]) Micha 4, 10. Jes. 40—66. [2]) Nahum 1, 12.
[3]) Haggai 2, 6. 7. 22.

wird gestraft. Dieß erscheint entweder so, daß es vorher vermittelst der weltlichen Macht der Völker zerschlagen und gedemüthigt ist [1]), oder es ist zugleich mit den Völkern zum Gerichte reif und wird gleich wie diese vom Tage des allgemeinen Zorns getroffen [2]); oder steht schon von vorn herein gedemüthigt, gebrochen und erniedrigt da [3]). Immer ist an ihm das Selbstsüchtige getilgt.

Dennoch ist die Wurzel des Widerspruchs noch nicht abgeschnitten und es könnte in den Sieg der Gemeinde doch wieder die Form der Selbstsucht fallen. Das ist noch nicht als Selbstsucht zu betrachten, daß die Gemeinde überhaupt siegt, und zwar siegt durch die Vernichtung des Gegensatzes, den sie an den Völkern hatte. Denn in den Völkern wird der Gegensatz des Gesetzwidrigen, des Heidnischen überwunden und der politische Kampf, daß Völker und Reiche erschüttert und zertrümmert werden sollen, ist ein Kampf, dessen wesentliche Interessen die religiösen sind. Aber doch tritt die Form der beschränkten Selbstsucht ein, daß die Gemeinde als Volk siegt, als Volk aus dem allgemeinen Gericht hervorgeht; so wird ja doch, wenn auch die Gegensätze der Völker gefallen sind, die besondere Volksthümlichkeit bewahrt. Der Sieg ist dadurch die Freude eines bestimmten Volks, welches die Sicherheit seines Selbstbewußtseyns darin besitzt, daß es die Schranke, die ihm von außen aufgedrungen war, zerstört weiß.

Dieser Widerspruch treibt das prophetische Bewußtseyn zur weiteren Auflösung an. Er ist aber bereits an sich in folgender Weise aufgehoben. Zunächst so: was an den Völkern eigentlich vernichtet wird, ist ihre politische Selbstständigkeit, welche sie zum Trotz gegen die theokratische Gemeinde antrieb, ihre weltliche Macht, und in dieser zugleich das heidnische Wesen, welches ihr Lebenskreis

---

[1]) So bei Jesaias, Nahum, Habakuk.

[2]) Wie bei Zephania.

[3]) So bei Haggai und Zacharia.

war. Dieß dem gesetzlichen Princip Widersprechende wird an ihnen getilgt. Nun ist den Völkern die Sicherheit genommen, mit der sie vorher sich auf sich selbst bezogen und sich zum alleinigen Zweck der Welt machten, ihre wirkliche Welt ist ihnen geraubt und sie haben keinen festen Boden mehr für ihre Existenz. Aller äußere Halt, an dem sie früher sich aufrichteten und überhoben, ist ihnen entzogen und zerbrochen. Was haben sie nun anders zu thun, als in sich selbst einzukehren und sich in die Innerlichkeit und Allgemeinheit des Geistes zu vertiefen? Es ist ja gerade dasjenige an ihnen verschwunden, was dem Geiste sein wahres Selbstbewußtseyn, seine unendliche Freiheit raubte und ihn in die Fesseln des Endlichen schlug: das Weltliche und Natürliche. Jetzt erkennen sie die Nichtigkeit alles dessen, mit dem bisher ihr Selbst verwachsen war, und dafür erfassen sie die Allgemeinheit und Unendlichkeit des Geistes. Diese finden sie aber nur in Jehova und seinem Willen, ihm wenden sie sich zu und unterwerfen sie sich. Sie erkennen Jehova als den allgemeinen Herrn der Welt an und gehen in seine Gemeinde ein. Das ist die eine Weise, wie der Gegensatz des Volks der Gemeinde und der Völker in gnädiger Erhaltung der letzteren versöhnt wird. Der eigentliche Zweck des Gerichts ist die Allgemeinheit der Gemeinde, die Vereinigung der Völker mit derselben, und Wohlthat für sie selbst war es, wenn die Heiden zum Gericht versammelt wurden, denn sie sind dadurch in den Bereich des theokratischen Princips hineingezogen.

Daß aber die Völker in die Theokratie eingehen und das Gesetz annehmen können, ist noch in einer andern Weise vorbereitet. Eigentlich mußte es für sie unmöglich seyn, auch wenn sie noch so bereitwillig wären, das Gesetz Jehova's anzuerkennen. Diese Unmöglichkeit liegt nicht sowohl darin, daß das Gesetz selber unter dem Volke, dem es gegeben ist, seine Geltung verloren hat und vergessen ist. Denn diese Beleidigung des Gesetzes wird im Gericht aufgehoben, die Unreinheit, welche die Gemeinde sich aufgeladen hat, wird

getilgt, und so könnten die Völker das Gesetz, nachdem es zu wirklicher Anerkennung gebracht ist, annehmen. Allein auch so würde es ihnen unmöglich seyn, wenn nicht am Gesetze selber eine wesentliche Veränderung vorgegangen wäre. Denn ursprünglich ist das Gesetz einem besondern Volke angehörig, ist an die bestimmte Localität Canaan's geknüpft und mit diesem Boden durch die Geschichte des Volksgeistes, besonders durch den Tempel Zion's noch mehr verkettet worden. Die Erfüllung des Gesetzes ist nur diesem Volke und auch ihm nur auf diesem natürlichen Boden möglich. Aber da ist im Gerichte die Aufhebung der gesetzlichen Symbolik vermittelnd dazwischen getreten. Die äußere Beschränktheit des Gesetzes, seine bestimmte Form, in der es nur diesem Volke angehört, ist negirt; es ist nun zur Allgemeinheit, zur wahren Unendlichkeit fortgebildet, ist zum innern Gesetz des freien Geistes geworden, und so können es auch die Völker annehmen.

Dieß ist der Weg, auf welchem die Völker in die Gemeinde gelangen. Ihre Vernichtung im Gericht ist nicht der Endzweck, sondern nur die Selbstständigkeit, in der sie sich selbstsüchtig auf sich bezogen und beschränkten, wird gebrochen und statt für sich allein Zweck zu seyn, sollen sie zum göttlichen Zweck erhoben werden.

Nicht immer zwar endigen die Drohworte, welche die Propheten gegen heidnische Völker aussprechen, mit diesem Trost ihrer Wiederherstellung und das Gericht wendet sich nicht immer zum versöhnenden Schluß aus der Vernichtung um. Besonders fehlt dieser Rückgang in die Allgemeinheit der Gemeinde in den Weissagungen, welche sich gegen das orientalische Weltreich richten. Da nämlich beschäftigt den prophetischen Geist noch zu gewaltig der Gedanke des Gegensatzes gegen die titanische Macht des heidnischen Staats, und kommt es ihm vor allem darauf an, den heidnischen Trotz zu brechen. So soll von Babel das Gedächtniß und selbst der Rest ausgerottet werden [1]); Babel soll ganz und

[1]) Jes. 14, 22.

gar vergehen und nicht wieder aufstehen von dem Unglück, von dem es betroffen wird [1]). So ist auch des Herrn Schwert trunken von Blut bei dem Schlachten, das er in Edom hält [2]). Philistäa wird bis auf den Rest umgebracht [3]), oder der Herr zertritt die Völker in seinem Zorn und er beweist gegen sie seine Heldenkraft [4]). Wenn die Propheten bis zu diesem Eifer fortgehen und in ihm stehen bleiben, daß sie den Fluch der völligen Vernichtung auf die heidnischen Staaten werfen, so ist ihr leitender Gedanke der, daß diese Volksexistenzen nicht wieder als solche, nämlich nicht als heidnische wieder erstehen sollen. Als solche sind sie schlechthin dem Nichtseyn anheimgegeben, und sie werden in demselben beständig von der ausgestreckten Hand Jehova's niedergehalten.

Der erste Aufblick des Trostes ist darin gegeben, wenn die Propheten einzelnen heidnischen Völkern verheißen, nach dem Gericht würde ein Rest von ihnen übrig bleiben. Es entspricht das dem Gedanken, daß auch vom Bundesvolke ein Nachblieb erhalten würde. Der Rest ist der Träger für den Gedanken, daß das Volk, dessen Vernichtung die Propheten verkündigen, an sich auch zur Erneuerung bestimmt sey und daß ihm eine Kraft der höhern göttlichen Bestimmung inwohne, die sich auch durch die Leiden des Untergangs ihren sichern Weg bahne. So bleibt von Moab ein klein wenig übrig [5]); es soll aufhören Volk zu seyn, aber in der Zukunft sucht es Jehova in Gnaden heim und wendet er sein Leiden um [6]). Bei seiner Wiederherstellung wird dann aber das jedesmal gedemüthigte Volk Jehova anerkennen und ihm dienen. Wenn z. B. Aegypten zerschlagen ist, dann wird inmitten seines Landes ein Altar Jehova's stehen und die Wunden werden geheilt. Aegypten heißt dann das Volk Jehova's, so wie Assur von Jehova seiner Hände Werk ge-

---

[1]) Jer. 51, 64. [2]) Jes. 34, 6. [3]) Ebend. 14, 30.
[4]) Ebend. 63, 1—6. [5]) Ebend. 16, 14. [6]) Jer. 48, 42. 47.

nannt wird, und das Vorrecht Israel's, allein das Volk Jehova's zu seyn, wird aufgehoben [1]).

Weil nun aber die Propheten in den einzelnen Völkern, die sie strafen, das heidnische Wesen überhaupt im Auge haben und negiren, so kommt es, daß sie als Schluß des allgemeinen Gerichts die Umkehr aller Völker zu Jehova anschauen. Wenn Jehova den Weltkreis straft und die Götter der Erde hat einschrumpfen lassen, dann werden zu ihm beten jeder von seinem Orte her, alle Eilande der Völker, denn er wendet dann den Völkern eine reine Lippe zu, damit sie gesammt seinen Namen anrufen [2]). Und weil das Gesetz dann das allgemeine wird, so wird vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang an allen Orten dem Namen Jehova's geräuchert und reine Gabe dargebracht werden [3]). Auch von ihnen, von den Heiden wird Jehova Priester und Leviten nehmen [4]), d. h. die alte gesetzliche Symbolik wird in der neuen universellen Gemeinde aufgehoben.

Diese Versöhnung vom Gegensatze des Volks und der Völker konnte aber das prophetische Bewußtseyn noch nicht bis zur letzten Vollendung sicher durchführen. Es bleibt ein für allemal der Widerspruch, daß selbst nach der ernsten Dialektik des Gerichts, in welchem die Particularität des Volks gebrochen wird, die besondre Volksexistenz mit ihrem leiblichen Segen wieder zu Kräften kommt. Zion und Jerusalem bleiben der Mittelpunkt der Theokratie. Es hilft nichts, daß diese Schranke aufgehoben wird, wenn auch die Völker zu Jehova in ein versöhntes Verhältniß treten. Auch in der allgemeinen Form der Gemeinde verschwindet sie als äußere Schranke nicht völlig, so lange das Volk als Volk wiederhergestellt wird. Die Beziehung der Völker auf Jehova wird dann nur durch die bestimmte gesetzliche Symbolik dieses Volks vermittelt. Daher strö-

---

[1]) Jes. 19 [2]) Zeph. 2, 11. 3, 9. [3]) Mal. 1, 11.
[4]) Jes. 66, 21.

men die Völker zum Berg des Hauses Jehova's, denn von Zion geht aus das Gesetz und das Wort Jehova's von Jerusalem [1]). Die Aethiopen bringen ihre Huldigungsgeschenke, wenn sie Jehova als ihren Herrn anerkennen, zum heiligen Berge [2]). Eine Säule steht dann an der Gränze des Aegypterlandes nach Canaan zu als Symbol und zum Zeugniß für Jehova, wenn sie zu ihm um Hilfe schreien werden; sie ist nämlich der Ausdruck dafür, daß sie mit Jehova, der in Canaan wohnt, in Zusammenhang stehen [3]). Ja so weit gilt die alte Symbolik des Cultus, daß der Ueberrest der Heiden von Jahr zu Jahr nach Jerusalem heraufziehen wird, um hier das Laubhüttenfest zu feiern, weil sie nun auch, wie damals das Volk aus der Knechtschaft Aegyptens in das Land der Verheißung geführt wurde, aus den Leiden des Gerichts zu ihrem ewigen Erbtheil hindurchgedrungen sind. Und wer nicht heraufzieht aus allen Geschlechtern der Erde nach Jerusalem, um anzubeten Jehova, über dem wird nicht Regen seyn [4]).

Wenn einmal dergestalt die endliche Form des göttlichen Zwecks sich wieder der Anschauung bemächtigt, so sind es die mannichfaltigsten Weisen, in denen sich die Vorstellung bewegen kann, um sich das Verhältniß des Volks zu den Völkern, die nun dem theokratischen Princip unterworfen sind, bestimmt zu gestalten. Eine der gewöhnlichsten Weisen ist die, daß das Volk sich den Besitz der Völker, die ihre Selbstständigkeit verloren haben, aneignet. So nehmen die Hebräer alle Völker ein; was dem Princip eigentlich zukommt, wird zugleich dem heiligen Volke zugeschrieben [5]). Die Völker dienen dann dem Volke, sie bringen es aus der Gefangenschaft an seinen Ort in die Heimath, sie werden dem Hause Israel zu Knechten und Mägden und das Volk übt über seine frühern Dränger Macht aus [6]). Niemand ist zwar mehr durch die Geburt von der Gemeinde ausgeschlos-

---

[1]) Jes. 2, 2. 3. [2]) Ebend. 18, 7. [3]) Ebend. 19, 19. 20.
[4]) Zach. 14, 16—17. [5]) Amos 9, 12. [6]) Jes. 14, 2.

sen [1]), der Fremdling braucht nicht mehr die Vorstellung zu haben, daß ihn Jehova von seinem Volke entfernt hält, denn aller Unterschied ist in der Gemeinde aufgehoben. Aber das Volk wird doch ein äußerer Herr. Fremdlinge bauen mit ihren Schätzen die Mauern Jerusalem's auf. Sie bearbeiten die Aecker und Weinberge ihrer frühern Knechte und wie zuvor die Priester in den heiligen Abgaben das Zeugniß des Volks empfingen, daß es nicht Eigenthum besitze, sondern Jehova allein, so ist jetzt das gesammte Volk Priester der Welt und im Verhältniß zu den Heiden dasselbe, was früher die Priester zu den übrigen Gliedern der gesetzlichen Gemeinde waren. Es genießt die Schätze der Heiden und nimmt ihnen das Eigenthumsrecht [2]).

So hat sich der prophetische Geist unter den heftigsten Schmerzen anstrengen müssen, das Moment der Endlichkeit am göttlichen Zweck zu überwinden, und doch bricht es wieder von neuem hervor, als wäre seine Gewalt noch nie geschwächt gewesen. Die ideale Welt des göttlichen Rathschlusses, welche den Untergang der beschränkten Erscheinung zur Voraussetzung hatte, geht in ihrer Ausführung immer wieder in die Gestalt des Besondern ein, beschränkt sich durch dieselbe äußerlich und als der Kreis, in welchem sie sich realisirt, gilt in der härtesten Festigkeit dieses besondere Volksleben.

Dieser Widerspruch läßt dem allgemeinen Begriff noch keine Ruhe und treibt ihn zu der weitern Entwicklung an, um die Gestalt zu erreichen, die ihm angemessen ist. Seine Vollendung liegt aber in der Form der Einzelnheit, in welcher erst alle Gegensätze und Widersprüche, in die er durch die Bestimmtheit des Besondern fiel, überwunden sind. So wird der allgemeine Begriff zur Persönlichkeit, welche den Unterschied auf innere und geistig durchdringende Weise mit dem Allgemeinen versöhnt. Zunächst aber gilt die Voraussetzung, daß die Einzelnen zu ihrem Begriff noch in Ge-

[1]) Jes. 56, 3. [2]) Jes. 61, 5. 6.

gensatz stehen; sie sind abgefallen und eben deshalb müssen sie erst das Gericht erleiden. Unmittelbar kann daher in der einzelnen Persönlichkeit der Rathschluß Jehova's und der Inhalt der idealen Welt nicht erscheinen; sondern diese vollendete Selbstdarstellung des Allgemeinen erwartet der prophetische Geist von einer ausschließlichen Persönlichkeit, welche von der Gesammtheit der Einzelnen, wie sie zum Gesetz noch im Gegensatze stehen, unterschieden ist. Diese Persönlichkeit ist der Messias [1]).

§. 59.

Der Messias.

Die Vollendung der Theokratie, wie sie im bisherigen dargestellt ist, beruht in ihrem eigentlichen Grunde auf der Wirksamkeit des Messias oder abstracter ausgedrückt, auf der Möglichkeit und Nothwendigkeit desselben. Denn daß die Völker über die Volksgränze hinausschreiten und in die Gemeinde eingehen können, ist doch nur dann möglich, wenn das Reich Gottes nicht von der Nationalität abhängt, nicht auf natürliche Bestimmungen der Geburt gegründet ist, sondern in der Tiefe des persönlichen Geistes als solchen sich vermittelt und auferbaut. Und das Gesetz könnte nicht in das Herz geschrieben werden, wenn das religiöse Verhältniß in der symbolischen Beziehung eines Volks auf Gott erschöpft und nicht vielmehr erst dann vollendet wäre, wenn

---

[1]) „Der Messias" ist ein Reflexionsausdruck, der die verschiedenen Anschauungen des A. T., welche diese Persönlichkeit zum Inhalt haben, zur Einheit zusammenfaßt und als solcher dem A. T. fremd ist. An den beiden Stellen Ps. 2, 2. und Daniel 9, 26. ist das Wort Messias noch nicht diese Bezeichnung, mit deren Gebrauch das Bewußtseyn verbunden ist, daß in ihnen dieselbe Persönlichkeit dargestellt werde, die auch anderwärts geschildert sey, sondern es ist einfach durch den Zusammenhang des Inhalts gegeben. Erst nach dem Abschluß der schöpferischen Thätigkeit des A. T., als die Reflexion die vereinzelten prophetischen Anschauungen zusammenfaßte und in ihrer Einheit übersah, erhielt das Wort seine allgemeine Beziehung.

der Geist für den Geist, also der Einzelne in persönlicher Beziehung zu seinem Gott steht. Das Alles ist aber erst wirklich im Messias und wird durch ihn erst für die Andern möglich gemacht. Was an sich und im Grunde das allein Wirkende ist, ist aber für das prophetische Bewußtseyn noch nicht vollständig an das Tageslicht hervorgetreten und daß alles jenes erst durch den Messias möglich gemacht wird, hat der prophetische Geist sich nicht immer vergegenwärtigt. Viele Aussprüche giebt es — und zu ihnen gehören fast alle, die wir bisher anführten — in denen die Vollendung des Gottesreiches ohne den Gedanken des Messias dargestellt ist. Ja selbst im Zusammenhange größerer Abschnitte, die vom Messias reden, ist es immer höchst unklar, was auf seine Wirksamkeit zurückzuführen ist und was auf die Wirksamkeit Jehova's [1]). Eine consequente Uebertragung aller jener Offenbarungen Jehova's würde eine Bestimmtheit in die prophetische Anschauung bringen, die ihr nicht angehört. Erst dem Christenthum ist die Anschauung eigen, daß Gott alles, was er für sein Reich thue, in Christo thue; erst hier hat der persönliche Mittelpunkt eine so durchdringende Kraft für das Ganze erhalten, daß Alles Einzelne nur durch ihn vermittelt wird.

Als die concrete Einzelheit, in welcher das Allgemeine im Unterschied des Besondern sich mit sich zusammenschließt, als dieser lebendige Schluß ist die Persönlichkeit des Messias ein Proceß, der sich durch verschiedene Stadien hindurchbewegt. Um ihre Momente in persönlicher Einheit wahrhaft zu vereinigen, muß sie jedes derselben als die Mitte darstellen, in welcher die Extreme der beiden andern Momente sich mit sich vermitteln. Als die Mitte seiner Persönlichkeit wird der Messias zuerst die reine Allgemeinheit darstellen, so daß diese es ist, welche die Welt des Beson-

[1]) Wer z. B. im Abschnitt Jes. 10, 5—12, 6. dem Messias auch am Gericht über die Assyrer und an der Befreiung des Volks aus der Gefangenschaft persönlichen Antheil zuschreiben wollte, würde die Form des prophetischen Bewußtseyns gänzlich verkennen.

dern mit sich in Einheit setzt; sodann wird das Besondere als der Vordergrund seiner Persönlichkeit erscheinen aber so, daß es mit dem Allgemeinen nicht mehr im Widerspruch steht, und endlich wird er diese Versöhnung mit dem Allgemeinen in der Form der wirklichen Einzelnheit darstellen.

A. Der Messias als Darstellung des Allgemeinen.

Die ewige Voraussetzung der Persönlichkeit des Messias haben wir bereits in der idealen Welt des prophetischen Bewußtseyns kennen gelernt. Es war der Aufgang des innern Unterschiedes in Gott. Der Zweck, der bisher in seiner endlichen Erscheinung außerhalb Jehova's fiel, war als innere Bestimmtheit in Gott selbst aufgenommen und lebt in ihm als Unterschied, der zugleich mit der göttlichen Allgemeinheit Eins ist. Dieser mit der Einheit und Unendlichkeit Jehova's in ewiger Harmonie lebende Zweck ist nun auch die Macht, den noch in der Endlichkeit und im Abfall zurückgehaltenen Zweck Jehova's zu seiner Bestimmung und zur Einheit mit Gott zurückzuführen; als wesentliche Voraussetzung des Messias setzt er sich in der Persönlichkeit desselben und bildet er ihre Mitte. So ist der Messias der Sproß Jehova's [1]). Weil seine Persönlichkeit nur dadurch gesetzt ist, daß sich der ewige göttliche Zweck in die endliche und individuelle Begränztheit hinübergesetzt hat, so ist er in seiner geschichtlichen Existenz ein Wunder [2]).

Bestimmter hat sich der Gedanke seines wunderbaren Hervorgangs in der Anschauung gebildet, daß er von einer Jungfrau würde geboren werden. Siehe, sagt der Prophet, um dem ungläubigen König die Bürgschaft für die ewige Dauer der Theokratie zu geben, siehe, die Jungfrau wird schwanger und gebiert einen Sohn und nennt seinen

---

[1]) Jes. 4, 2. [2]) Ebend. 9, 6.

Namen Immanuel [1]). Der Prophet spricht von der Jungfrau, die seiner Anschauung gegenwärtig vorsteht, daher sagt er: siehe die Jungfrau. Daß sie schwanger werden würde, das führt er ganz ohne alle endliche Vermittlung ein, so daß man sieht, er habe die Anschauung einer wunderbaren Empfängniß. In der Jungfrau ist ihm die reine Empfänglichkeit des Volks zu persönlicher Gestalt zusammengegangen und das ideale Princip setzt auf dem Boden dieser Empfänglichkeit seine vollendete Erscheinung. Immanuel d. h. Gott mit uns, wird der Sohn der Jungfrau heißen, denn in ihm wird Gott persönlich mit den Seinigen seyn und er ist selber Gott, er ist starker Gott [2]) und in ihm ist der Unterschied von Gott und Mensch aufgehoben.

Die Anschauung vom wesentlichen Gehalt dieser Persönlichkeit ist nicht daraus zu erklären, daß der Hebräer als

---

[1]) Ebend. 7, 14. Der Widerstand der Kritik gegen die richtige Auffassung dieses Ausspruchs kommt daher, weil man nicht davon ablassen kann, die heiligen Schriftsteller mit aller Gewalt eben so verständig zu machen, als es ihre Erklärer sind. Obwohl die sogenannte Kritik eigentlich die Freiheit vom Buchstaben und von der positiven Natur der Schrift ist und durch die Ergebnisse der „voraussetzungslosen" Exegese nicht gekettet seyn will, so fällt sie doch häufig genug in schreiende Inconsequenzen. Sie fürchtet sich immer noch, etwas in der Schrift zuzugeben, was ihrem erleuchteten modernen Standpunkte widersprechen würde und fühlt dabei ein geheimes Grauen, die Sicherheit ihres Selbstbewußtseyns möchte durch den positiven Gehalt der Schrift doch einmal wieder erschüttert werden. Dafür hilft man sich dann mit den Fictionen der natürlichen Erklärung, die sich nicht nur in die Auffassung der geschichtlichen Berichte der Schrift, sondern auch der idealen Anschauungen eindrängen. Dann weiß man das Geheimste, was sonst der Verstand, der so sehr auf Erfahrung dringt, nicht weiß und nicht wissen kann, z. B. in unserm Fall, daß der Prophet von einer neuen Verlobten oder von einer zweiten Frau neben seiner andern spreche.

[2]) Jes. 9, 6.

Orientale Göttliches und Menschliches nicht unterscheide [1]). Das ist allerdings vom Orient richtig, der noch dem Naturdienste ergeben war, hier war sogar das Göttliche noch nicht einmal vom Natürlichen geschieden. Aber der Hebräer hatte gerade am schärfsten das Göttliche und das Endliche geschieden und in die Sphäre des Endlichen fiel für ihn auch der Mensch, der noch nicht auf selbstbewußte Weise als Geist gefaßt war. Als rein endlich mußte sich der Mensch in der Macht Jehova's schlechthin aufheben und vor der göttlichen Unendlichkeit sein Selbst, dem noch der wesentliche Gehalt fehle, wegwerfen. Hieraus dürfen wir aber nicht schließen [2]), daß also der Hebräer nie zum Gedanken einer wesentlichen Mittheilung Gottes an den Menschen habe gelangen können, weil er Gott immer als Schöpfer denke, d. h. als die Macht, welche den Unterschied nur außerhalb ihrer selbst setze und wieder äußerlich vernichte und in sich zurücknehme. Sondern weil der Hebräer so scharf und quälend diesen Gegensatz Gottes und des Menschen in sich erlebt hat, so war er in seiner ganzen geschichtlichen Entwicklung dazu getrieben, den Gegensatz auf versöhnende Weise und nicht nur in jener Form der verzehrenden Macht aufgehoben zu wissen. Das Ziel seiner Geschichte ist die Aufnahme der Substanz in das Selbstbewußtseyn des wirklichen Geistes. Weil aber für sein Bewußtseyn die einzelnen Individuen sich noch im Gegensatz bewegen, ihn durch eigne Kraft, durch subjectiven Vorsatz nicht

---

[1]) So erklärt z. B. Hitzig (im Commentar zum Jesaias S. 112.) die Anschauung, daß der Messias selbst starker Gott sey.

[2]) Wie Hitzig thut (ebend. S. 44.), um die Erklärung vom Sproß Jehova's, daß es die Person des Messias sey, als unmöglich darzustellen. So wirft sich der Verstand (vergleiche die vorhergehende Anmerkung) in seinen Nöthen und im gewaltsamen Kampf mit der Objectivität der Schrift in den entgegengesetztesten Behauptungen umher; bald stellt er diese bald jene auf, jenachdem sie sein subjectives Bedürfniß gebraucht. Jene Kunst „zwei Gedanken zusammenzubringen," ist natürlich dieser Kritik ganz fremd, da sie keinem einzigen Gedanken scharf ins Auge sieht und ihn bis zu dem Punkte fortführt, wo er sich mit dem andern von selbst zusammenschließt.

auflösen können, so geht die Bewegung zur Einheit von der Substanz selber aus. Die noch unvollendete oder vielmehr erst werdende Gemeinde in ihrer Abstraction festgehalten erscheint in der Jungfrau nur als Empfänglichkeit, um die Allgemeinheit des Geistes in sich aufzunehmen. Und im Sohn der Jungfrau ist der wesentliche Gegensatz, daß Jehova allein das Wesen sey, in welchem der Mensch sein Nicht-Seyn anschaut, aufgehoben. Das allgemeine Wesen ist in den Menschen eingegangen, um ihm als sein eignes und persönliches Seyn zu erscheinen.

Dieselbe Anschauung findet sich bei Micha [1]). Von Bethlehem geht aus der, dessen Ausgänge von den Tagen der Ewigkeit her sind. Auch hier ist die Mutter dieser Persönlichkeit nur die Gebärerin genannt. Das Endliche kommt nur als empfangend in Betracht, denn das Setzen, die wirkliche bestimmende Thätigkeit geht von der Unendlichkeit der Substanz aus.

Vermittelt und vorbereitet war die Versöhnung des wesentlichen Unterschiedes im subjectiven Geiste durch die schmerzhafte Empfindung desselben; in diesem Schmerz haben die Hebräer die Lösung des Räthsels, in dem ihr Leben sich abquälte, gesucht. Vollkommen gründlich ist diese Versöhnung aber erst dadurch, daß sie auch in der Sphäre des Göttlichen vorbereitet ist. Auch seine ausschließende Einheit, welche jeden Unterschied auflöste, hat Jehova zu erweitern und ihren innern Unterschied als wirkliches Selbstbewußtseyn zu setzen gesucht. Dieser göttliche Versuch, sich im Unterschied persönlich zu wissen, ist der Engel Jehova's. Dieser geht aus der göttlichen Substanz hervor, ist ihre eigene Entwicklung zum Unterschied, so daß dieser Unterschied in der Form der endlichen Bestimmtheit Bestehen erlangt und Gott sich in ihm doch nach seiner Unendlichkeit selber weiß. Aber in diesem Engel Jehova's, wie er in den frühern geschichtlichen Offenbarungen erscheint, ist der Unter-

---

[1]) Micha 5, 1. 2.

schied doch noch nicht zu vollendetem Bestand gekommen; die Substanz besitzt noch übergreifende Gewalt. Der Engel Jehova's unterscheidet sich noch nicht mit freiem Selbstbewußtseyn vom Herrn, spricht und handelt nicht im eigenen Namen und wenn der Zweck, dem er im augenblicklichen Hervortreten selbstlos diente, erfüllt ist, so fällt er in die Substanz zurück und die ausschließende Einheit des Göttlichen tritt wieder in ihr Recht ein. Als Gegenstand der Erinnerung wird der Unterschied wohl in idealer Weise festgehalten, aber der Widerspruch, in welchem er in dieser idealen Existenz mit der verschlossenen Einheit des substanziellen Subjects steht, wird immer wieder dadurch aufgelöst, daß die geschichtliche Anschauung sich erinnert, wie er in Wirklichkeit in die Substanz des Einen wieder versenkt ist. Im Messias aber ist *der Unterschied zu voller, persönlicher Existenz* gelangt. Er ist selbst der Bundesbote, d. h. jener Engel des Herrn, der von Ewigkeit her in Jehova seinen Ausgang hatte und wieder verschwand. In seiner lebendigen Persönlichkeit ist jener Wechsel des Ausgehens und Verschwindens aufgehoben. Er ist wirkliches Subject, unterschieden von Jehova, aber auch wesentlich Eins mit ihm, er ist als Mensch Gott selbst, er ist der Herr [1]) und die Ehre, die sonst Jehova ausschließlich gebührte, ist ihm zu eigen.

Die wesentliche Bedeutung des Messias nach dieser Seite als er persönliche Einheit mit Gott ist, liegt überhaupt darin, daß er erscheint, daß in ihm diese Einheit mit Gott *als Gegenstand der unmittelbaren Anschauung* gegeben ist. Der Geist befriedigte in dieser Anschauung seine heißesten Wünsche und die Sehnsucht, in der er bisher mit sich selbst und mit seinem Wesen gerungen hatte. Was aber als die höchste Wirksamkeit des Messias nun eigentlich folgen sollte, daß er auch in der Gemeinde dieselbe persönliche Einheit mit ihrem Wesen herbeiführe, die er selber ist, das hat

---

1) הָאָדוֹן Mal. 3, 1.

sich der prophetische Geist noch nicht zum Inhalt seiner Anschauung umgebildet. Es geschieht wohl, daß der Messias den Gegensatz, der das Volk von Jehova trennte, aufhebt. Er hält Gericht, und läutert das Gold und Silber von den Schlacken [1]). Wenn der Sproß Jehova's erscheint, dann wird zu heiliger Reinheit erhoben, was übrig bleibt in Zion und Jerusalem [2]). Aber hier geht der allgemeine Begriff nicht durch seine innere Entwicklung, sondern äußerlich in das Beschränkte über. Der allgemeine gesetzliche Gegensatz wird nur angeschaut in den einzelnen gesetzlichen Verstößen [3]) und der Zustand, den der Messias herbeiführt, ist nur geordnet nach den gesetzlichen Verhältnissen und Bestimmungen. Die Leviten bringen dann wieder unverkürzte Opfer in Gerechtigkeit [4]). Der, dessen Ausgang von Ewigkeit her ist, ist Herrscher in Israel, behütet in der Kraft Jehova's das Volk und giebt ihm Frieden vor Assur [5]). Die Allgemeinheit des Begriffs wird nicht zur wirklichen alles umfassenden und mit sich einigenden Idee, sondern zerfährt wieder in den geschichtlichen Boden des gesetzlichen Geistes und versickert in dessen beschränkten Verhältnissen. Was der Messias persönlich darstellt, die persönliche Einheit mit dem göttlichen Wesen wird nicht in seiner absoluten Bedeutung festgehalten und zur neuen geistigen Welt entwickelt. Es ist genug für die prophetische Anschauung, wenn er den Gegensatz des Selbstischen, des Trügerischen und Ungesetzlichen durch das Gericht tilgt. In dem allgemeinen religiösen Gebiete, welches dadurch gebildet ist, treten die beschränkten Beziehungen des gesetzlichen Geistes nur von ihrer Verderbtheit und Unreinheit befreit wieder auf. Sonst sprechen die Propheten von dem neuen Bunde, wo das Gesetz im Innern lebt und der Geist Jehova's den Einzelnen mitgetheilt ist: aber das klare Bewußtseyn, daß diese totale Umwandlung des Geistes von der Person des Messias, in welcher der alte

[1]) Mal. 3, 2. [2]) Jes. 4, 2. [3]) Mal. 3, 5.
[4]) Ebend. V. 3. [5]) Micha 5, 3. 4.

Gegensatz des Gesetzes aufgehoben ist, ausgeht, dieß Bewußtseyn über den wesentlichen Zusammenhang der Anschauungen fehlt. Ja gerade da, wo die Anschauung des Messias sich am tiefsten gestaltet hat und seine Persönlichkeit die göttliche Allgemeinheit und die endliche Individualität zusammenschließt, läuft der allgemeine Gehalt ins Beschränkte aus. Der Messias erscheint als starker Gott, um die Herrschaft auf David's Throne zu mehren [1]).

Nur Einmal leuchtet die Ahndung auf, daß in der Gemeinde derselbe ideale Proceß sich fortsetzen wird, der in der Persönlichkeit des Messias zunächst in ausschließlicher Weise geschehen ist. Jehova sendet den Messias als Hirten an sein Volk, das aber achtet ihn nicht werth und verwirft ihn [2]). Da sagt Jehova, wenn das Volk durch seinen Geist zum Gefühl der Reue gebracht ist, dann „werden sie auf mich, den sie durchbohrt haben, hinblicken" [3]). Der Messias ist also wesentlich Eins mit Jehova und der wahre Erfolg davon, daß er zur Gemeinde sich herabgelassen hat, kommt darin an den Tag, daß die Strauchelnden als eben solche religiöse Heroen dastehen werden, wie David war, und das Haus David's seyn wird wie die Gottheit, wie der Engel Jehova's [4]). Das Haus David's ist durch den Gegensatz gegen die Strauchelnden das Bild und zwar bewußtes Bild für die Kräftigeren. In diesen wird der Zwiespalt des Göttlichen und Menschlichen zur Einheit versöhnt seyn, denn sie sind nun theilhaftig der göttlichen Natur. Eine solche Ahndung ist aber nur ein einzelner Lichtblick, der noch nicht das gesammte System des Bewußtseyns erhellt und durchleuchtet, und seine beschränkte Natur beweist er immer in sich selber, wie es hier geschieht, wenn die wesentliche Umwandlung des Geistes nur in Einigen, nicht in der Gemeinde überhaupt angeschaut wird.

So hat sich nun die Kraft des gesetzlichen Bewußt-

---

1) Jes. 9, 7. 2) Zach. 11. 3) Ebend. 12, 10.
4) Ebend. V. 8.

seyns wieder bewiesen, von ihm muß das allgemeine Princip des Geistes erst seine wirkliche Bestimmtheit entnehmen und das Moment des Besondern nimmt nun die Mitte der Persönlichkeit des Messias ein. Von ihm, vom Besondern geht jetzt die Vermittlung aus, welche die Totalität des Geistes umschließt, und es wird sich zu dem Ende mit dem Allgemeinen erfüllen, sich mit diesem Eins setzen. Sehen wir, wie es ihm gelingt.

B. Der Messias als persönliche Darstellung der allgemeinen Aufgabe des besondern Volksgeistes.

In der Gestalt, daß das besondere Interesse dieses Volksgeistes den Vordergrund bildet, hat der Messias der prophetischen Anschauung am meisten vorgeschwebt und sein Bild die größte Lebendigkeit erhalten. Natürlich! da die Mitte seiner Persönlichkeit von der Aufgabe des hebräischen Volkslebens eingenommen war und dieses in seinen Kämpfen und Widersprüchen und in seinem unglücklichen Selbstgefühl einen immer nahe liegenden Ausgangspunkt besaß, von dem es sich zur Anschauung seiner eignen Vollendung erheben konnte.

In jener ersten Form der Anschauung, wo das göttliche Wesen in seinem innern und ewig versöhnten Unterschiede der Ausgangspunkt der Bewegung war, da erschien das Besondere nur als der rein empfängliche Boden. Der Sproß Jehova's ist die Frucht des Landes, nämlich des heiligen Landes, welches den Saamen der himmlischen Welt in sich aufnimmt und aus seinem Schooße wiedergebiert [1]). Derselbe, dessen Ausgang in der Ewigkeit liegt, geht von Bethlehem aus [2]). Was aber nach dieser Betrachtungsweise nur empfangend ist, übt dennoch auf das Allgemeine, wenn es sich auf seinem beschränkten Boden in Erscheinung setzt, einen thätigen Gegendruck aus und bestimmt dasselbe.

---

[1]) Jes. 4, 2. [2]) Micha 5, 1.

Wenn der Sproß Jehova's auch die Frucht des Landes, der passiven Totalität des Volks, ist, so ist diese Volksbestimmtheit nicht eine leere Form, in welche der ewige Inhalt unverändert eingeht, sondern eine sehr einflußreiche Schranke desselben. Eben so hat Bethlehem als Ausgangspunkt des davidischen Hauses eine so selbstständige Bedeutung, daß es als endlicher Ausgangspunkt der Erscheinung des Messias auch für sich wirkt und zur Gestalt der messianischen Persönlichkeit einen wichtigen Beitrag liefert. Indem nun der endliche Ausgangspunkt und der ewige Inhalt zusammentreffen, dieser in der Bestimmtheit von jenem sich setzt, so entsteht ein gegenseitiges Ineinandergreifen beider Momente und eine angestrengte Thätigkeit, die ihre wirkliche Einheit zum Zwecke hat. Die Welt des Besondern beschränkt das Allgemeine und dessen Unendlichkeit und dieses von seiner Seite sucht beständig sich über seine Bestimmtheit zu erheben, über sie hinauszugreifen und sie in sich als überwunden zu setzen. Weil aber in diesem Kampfe beider Seiten das Besondre noch als selbstständige Mitte und als bleibend vorausgesetzt wird, so kann es sich nicht vollkommen mit der geistigen Allgemeinheit durchdringen, nicht wahrhaft zur Einheit mit ihr zusammengehen. Die Unendlichkeit und Allgemeinheit, die es gewinnt, ist die äußerliche, unmittelbare, die sich in endlichen Bestimmungen bewegt und nur die Gränze in's Unendliche zu verschieben sucht. Zeit, Raum und unmittelbare Macht sind der endliche Inhalt, der hier sein Recht behält und auch in der größten Erweiterung in's Gränzenlose seine absolute Bedeutung nicht verliert. Die ewige Dauer, unbegränzte Ausdehnung über alle Völker und die höchste Steigerung der Macht werden dem Besondern, nämlich den Interessen des bestimmten Volksgeistes und dem gesetzlichen Bewußtseyn gegeben und verbürgt.

So ist der Messias die Darstellung des gesammten Volksgeistes, welche die bisherigen Mängel und Schranken desselben überwunden hat. Als persönliche Dar-

stellung des Volksgeistes hat er nicht nur politische Bedeutung. Denn die gesetzliche Substanz hatte zu ihrem Attribute eben so das Religiöse wie das Politische. Der hebräische Volksgeist war nicht nur eine beschränkte Darstellung des objectiven Geistes und der freien Sittlichkeit; diese Form des Staats hatte sich noch gar nicht zu wirklicher Selbstständigkeit entwickeln können, sondern der Volksgeist war unmittelbar eine Bestimmtheit des religiösen Geistes. Der Messias ist daher in unmittelbarer Einheit die persönliche Erscheinung des Politischen und Religiösen, welches in der gesetzlichen Substanz Eins ist. In ihm ist die politische Selbstständigkeit und Macht des Volks verbürgt und eben darin die religiöse Aufgabe desselben vollkommen erfüllt, d. h. er ist die gesetzliche Substanz dieses Volks, wie sie Subject geworden ist.

Alle möglichen Formen, wie Staaten sich im Krieg und Frieden zu einander verhalten, werden nun zu Lebensformen des allgemeinen religiösen Verhältnisses und die königliche Macht des Messias gibt in dem Kampfe zwischen dem heidnischen Staat und der Theokratie die Entscheidung. In der Allgemeinheit hält sich noch die Anschauung dieser entscheidenden Macht, wenn Jehova sagt: aufrichten werde ich an jenem Tage die verfallene Hütte David's. Als verfallen setzt sie der Prophet voraus, weil er vom Gedanken des Gerichts ausgeht, welches über das Volk kommen soll. Mit dem Fall des Volks, wenn es unter die Völker geworfen ist, muß natürlich auch die königliche Mitte in ihm zusammenstürzen [1]. Aber wie das Volk nicht untergehen kann,

[1]) Amos 9, 11. Der Prophet hat zwar im Ganzen seiner Weissagung vorzugsweise das Reich Israel im Auge. Aber darauf, daß die königliche Herrschaft durch den Abfall der Nordstämme geschwächt sey, kann sich der Fall der Hütte David's nicht beziehen. Das Gericht und die Wiederherstellung bezieht sich überhaupt nicht nur auf das Reich Israel, sondern am Schluß seiner Weissagung richtet sich der Prophet auch gegen die „sorglosen Sünder von Zion" und das Gericht ist allgemein und ergeht über das ganze Volk.

so muß sich auch seine persönliche Zuspitzung zu der königlichen Würde erhalten und die Hütte David's wird eben deshalb aufgerichtet, damit sie für das Volk wieder ein kräftiger Mittelpunkt werde. Nur das beschäftigt aber in dieser Aussicht den Propheten, daß die Vermittlung des Volks mit Jehova durch die königliche Würde auch nach den Leiden des Gerichts wiederhergestellt werden würde; zu einer bestimmten Persönlichkeit ist für ihn das Königshaus nicht zusammengeschlossen. Unter dem Schutz der Hütte David's vollbringt nun die Gemeinde ihre Bestimmung, sie unterwirft sich die Völker, die sich dem Einfluß ihres Princips geöffnet haben [1]) und sie vollbringt in allgemeiner Vollendung, was in den Kriegen David's in beschränkter Weise geschah.

Den Uebergang zur persönlichen Gestaltung der königlichen Würde bildet die Anschauung des Hoseas [2]). Er verkündigt den Nordstämmen das Gericht, durch welches der Gegensatz, in den sie sich zu ihrer gesetzlichen Bestimmung gesetzt haben, aufgehoben wird. Denn nicht nur ein Königshaus haben sie in der Trennung von Juda verlassen, sondern Jehova selbst, welcher jenem Hause ewige Treue geschworen und in ihm die lebendige Darstellung seines Willens anerkannt hatte. Wenn das Gericht in der Zukunft, die alle Widersprüche der Geschichte tilgt, ihnen ihre menschlichen Stützen und das Königthum genommen hat, das sie in eigner Vollmacht zu schaffen sich angemaßt hatten, so kehren sie zu Jehova und zu David ihrem Könige zurück. Es ist Eine That diese doppelte Rückkehr, die politische Anerkennung David's ist zugleich religiöse Huldigung, die Jehova dargebracht wird; denn dieser hat im Könige das geschichtliche Abbild seiner ewigen Herrschaft und den Vermittler derselben gesetzt. David übrigens, zu dem die Israeliten zurückkehren, ist weder die empirische Persönlichkeit David's, noch abstracte Personification des königlichen Stammes überhaupt, sondern im Stamme ist für den Propheten

---

[1]) Amos 9, 12. [2]) Hos. 3, 5.

David das Substanzielle, ewig sich Erhaltende, das Princip, worin der Stamm nur seine Bedeutung, sein wahres Seyn hat.

Zur persönlichen Bestimmtheit ist diese Anschauung fortgeführt, wenn Jehova dem David einen gerechten Sproß erwecken will, der als König herrsche, weise handle und Recht und Gerechtigkeit im Lande schaffe [1]). Der Messias ist König dieses bestimmten Volks, König wie es David war. Auch dieser „herrschte als König in ganz Israel und schaffte Recht und Gerechtigkeit" [2]). Die Allgemeinheit der Persönlichkeit des Messias wird nur dadurch bewirkt, daß er das, was David war, in unbeschränkter Form ist. Das besondre Moment der Herrschaft wird zu gränzenloser Herrlichkeit erweitert und ganz und gar in das allgemeine Interesse des Gesetzes hineingezogen. Im Messias kommt es an den Tag, daß Jehova seinem Volke Recht verschafft, und sein Name ist deshalb: „Jehova unsere Gerechtigkeit" [3]) und denselben Namen führt auch Jerusalem, wenn es durch ihn aus den Widersprüchen, in die es durch die Macht der Völker und durch seine eigne Verschuldungen versetzt war, herausgezogen ist [4]).

Aehnlich ist die Anschauung des Ezechiel [5]). Das davidische Haus erscheint nach seiner frühern geschichtlichen und nach seiner idealen Bedeutung als eine hohe Ceder. Von ihr nimmt Jehova nur ein schwaches, zartes Reis, denn im Gericht ist das Volk und mit ihm das königliche Haus gefallen. Auf dem heiligen Berge wird das Reis gepflanzt, es wird zu einer herrlichen Ceder und im Schatten seiner Zweige wohnen alle Vögel. Sagt man, die Herrschaft dieses Königs sey keine weltliche, weil sie aus schwachen Anfängen hervorgegangen sey, so müßte es aus demselben Grunde nie in der Geschichte weltliche Herrschaft gegeben haben, da alle auch die mächtigsten Reiche der Welt aus

---

[1]) Jer. 23, 5. 33, 15. [2]) II. Sam. 8, 15. [3]) Jer. 23, 6.
[4]) Ebend. 33, 16. [5]) Ezech. 17, 22—24.

niedrigen Anfängen aufgewachsen sind. Weltlich ist sie nur insofern nicht, als sie nicht den reinen Gedanken des Staats zur Grundlage hat; aber das Politische ist doch die einzige Bestimmtheit, in welcher diese Anschauung das religiöse Interesse des Gesetzes faßte. Die Erhebung in das Allgemeine ist hier ganz unbestimmt geschehen, in dem hohen Wuchs der Ceder und in ihrem weitreichenden Schatten, unter dem sich alle Vögel versammeln. Der Gedanke, daß auch die Heiden sich unter diese Ceder zusammenschaaren, klingt nur an sich und ohne alle Reflexion durch diese unbestimmte Allgemeinheit hindurch.

Eine eigenthümliche Benennung des Messias, die sein Verhältniß zur Gemeinde besonders deutlich bezeichnet, finden wir beim Zacharias. Er heißt schlechthin *der Sproß* [1]. So viel als Sproß David's kann das Wort natürlich nicht heißen, denn das müßte der Prophet doch irgendwie angegeben haben, was er aber nicht thut. Auch kann durch das Wort selbst die Niedrigkeit des Messias in seinem Hervorgange nicht angedeutet werden [2]. Denn etwas ganz Anderes ist es, wenn er ein Reis, ein zarter Schößling genannt und dann immer durch den Zusammenhang die niedrige Umgebung angegeben wird, aus der er hervorgeht [3]. Der Sproß soll zwar nach Zacharias auch von unten heraufwachsen, mithin aus niedrigem Zustande sich erheben; aber das liegt nicht *in seinem Namen*, sondern eben im ausdrücklichen Zusatze [4], daß er von unter ihm her aufsprossen werde. Ohnehin bezeichnet der Name Sproß nicht die Art und Weise, wie der Messias aufwachsen werde, sondern er weist auf das hin, von dem er abstammt, und es bleibt immer die Frage: was ist seine *Geburtsstätte*, aus der er hervorgeht? Die Antwort auf diese Frage muß in der größten Allgemeinheit ge-

[1]) צֶמַח Zach. 3, 8. 6, 12.

[2]) Wie Hengstenberg erklärt, Christol. II. S. 49.

[3]) So Jes. 11, 1. 53, 2.

[4]) Zach. 6, 12: er sproßt auf מִתַּחְתָּיו.

geben werden, da der Prophet einen einzelnen individuellen Ursprung nicht angibt, was er doch unfehlbar gethan haben würde, wenn er einen solchen im Sinne gehabt hätte. Und doch mußte er voraussetzen, daß das Volk ihn verstehen und sogleich wissen werde, wessen Sproß der Messias sey. In dieser unbestimmten und doch schlechthin verständlichen Allgemeinheit kann der Ursprung und die Geburtsstätte des Sprosses nur die Totalität des Volkes als Gemeinde und zwar als Gemeinde in Einheit mit ihrem gesetzlichen Princip seyn. Der Sproß ist die Frucht, welche das gesammte Leben der Gemeinde in der Zukunft erzeugt, er ist die persönliche Concentration aller ihrer Lebenskräfte und die Darstellung ihrer idealen Vollendung. Jetzt, in ihrer Gegenwart, fühlt sich die Gemeinde noch nicht so weit vollendet und entwickelt, daß ihre Reife gekommen und mit dieser die Frucht, die in ihrem Schooß noch verborgen ist, gezeitigt wäre; jetzt quält sie sich noch innerlich mit ihren Mängeln und ist sie noch nicht durch und durch von ihrer Substanz erfüllt, so daß sie schon das Resultat ihrer ganzen Entwicklung setzen könnte. In der Zukunft aber sieht sie ihrer Reife entgegen und da geht aus ihr der Sproß hervor. In ihm schaut die Gemeinde ihr verklärtes Abbild an; denn er erlebt in sich den Proceß, den sie durchlebt hat, aber er thut es so, daß er in der Kraft der unverwüstlichen Persönlichkeit siegreich über alle Gegensätze hinausgeht. Wie sie die Gemeinde durch Leiden hindurchging, so wächst er auch aus Niedrigkeit auf, aber zu überschwenglicher Herrlichkeit wächst er heran, er baut den Tempel des Herrn, trägt königliche Majestät und sitzt und herrscht auf seinem Thron [1]). In der Aussicht auf den Sproß sieht die Gemeinde sich selbst und ihre sündlose Vollendung verbürgt [2]) und ihre Allgemeinheit ist dann auch darin gegeben, daß die Völker aus der Ferne kommen, um an ihrer religiösen Arbeit Theil zu nehmen [3]).

---

[1]) Zach. 6. 13. [2]) Ebend. 3, 9. [3]) Ebend. 6, 15.

Alles, was das Moment des Besondern thun konnte, um sich als Bestimmtheit des Allgemeinen ideell zu setzen, ist in der Anschauung des Jesaias vom königlichen Davididen [1]) geschehen, aber hier wird es sich auch noch vollends zeigen, daß das Besondere sich noch nicht durch innere Vermittlung mit dem Allgemeinen als Eins setzt. Als ein Reis geht die Persönlichkeit, welche die Aufgabe des Volks vollendet, aus dem Wurzelstamme Isai's hervor. Der Stamm und der ganze Baum des königlichen Hauses ist als abgehauen und als gefallen gedacht, nur die Wurzel, d. h. die einfache Möglichkeit, die alle Keime und Wuchskraft in sich enthielt, ist geblieben. Diese Anschauung der Niedrigkeit ist nicht darauf zu beziehen, daß zur Zeit des Propheten das davidische Königshaus geschwächt und gesunken gewesen sey, sondern eine viel allgemeinere Rücksicht nimmt der Prophet. Er sieht auf den ganzen Zustand der Gemeinde, auf die fruchtlosen Kämpfe, in die sie bisher verwickelt war, und mit der Gemeinde umfaßt seine Anschauung auch ihre ideale Spitze im Königshause. Diesen allgemeinen Boden des Ganzen sieht er noch von einem großen und tiefgehenden Widerspruch durchschnitten. Da scheint es, ist die königliche Vermittlung des Volkslebens vergeblich gewesen, das Königshaus hat seine Aufgabe im Volk nicht durchführen können, es ist gefallen und der Anfang muß zurückkehren, aber in der Form der Vollendung. Dazu kommt als Ausgangspunkt noch eine andre, aber mit dem Vorigen eng zusammenhängende Anschauung. Weil das Volk sein gesetzliches Werk nicht ausgeführt hat, so wird es vom Gericht getroffen und so fällt mit ihm auch das Königshaus. Wird aber das Volk wiederhergestellt, so wird zuvor seine königliche Mitte wieder belebt und ein Davidide bewirkt die Vollendung der Gemeinde.

Zu diesem Werk ist er mit der Kraft des Allgemeinen ausgestattet. Der Geist Jehova's ruht auf ihm und beweist

---

[1]) Jes. 11.

sich als einen Geist der Weisheit, denn er ist im Davididen die Bewegung auf einen von ihm noch verschiedenen Zweck, auf den göttlichen Rathschluß. Diesen in der Welt auch auszuführen, ist der Davidide getrieben und der „Geist der Unterscheidung", die Urtheilskraft ist ihm gegeben, d. h. die Kraft, welche das allgemeine Interesse des Zwecks auch in's Einzelne fortzuführen weiß und die passenden Mittel zu wählen versteht. Auch „der Geist der Kraft" ruht auf ihm, damit er den göttlichen Zweck gegen alles Feindliche durchsetzen kann. Indem er ganz im Gedanken des göttlichen Rathschlusses lebt und nur in ihm wirkt, so ist der Davidide selbst die gesetzliche Vollendung des religiösen Verhältnisses; es ruht auf ihm „der Geist der Erkenntniß und der Furcht Jehova's", seiner Erkenntniß ist Jehova nichts Fremdes und in der Furcht hat er sich mit Freiheit in die gesetzliche Substanz des göttlichen Willens eingeschlossen.

So ist in der Persönlichkeit des Davididen das Gesetz zur persönlichen Erscheinung geworden und es gibt nichts an ihm, was nicht diese Erscheinung wäre. „Gerechtigkeit ist der Gurt seiner Lenden und Treue der Gurt seiner Hüften"; der Schmuck, mit dem er bekleidet ist, ist die Uebereinstimmung der innern gesetzlichen Bestimmtheit und der äußern Erscheinung. Aber nicht nur als Schmuck ist die Gerechtigkeit um seine Hüfte gegürtet, sondern als Waffe zugleich, als Waffe im Kampf mit dem Gegensatze und sie vertritt die Stelle des Schwerts an der Seite kriegerischer Könige.

Streiten und kämpfen muß aber der königliche Herrscher. Denn als die persönliche Erscheinung des Gesetzes hat er die ganze Macht desselben in sich aufgenommen und ist er zur Herrschaft und auf den Thron gelangt, den bisher das Gesetz einnahm. So hat er aber auch den Gegensatz in sich aufgenommen, in welchem bis dahin das Gesetz zu den feindlichen Mächten stand, und diese muß er bekämpfen und durch seine persönliche Kraft vernichten. Wie das Gesetz die Norm für alles Handeln war, so ist er es jetzt; er

ist die lebendige Norm im Gottesreiche und das Princip der Krisis, die mit ihm in die Welt gekommen ist. Er übt daher das Gericht aus; den bis dahin Gedrückten, den Niedrigen und Leidenden schafft er Recht und giebt er den Sieg, die Gottlosen aber tödtet er mit dem Hauch seiner Lippen und die Erde, sofern sie als Complex des Bösen, als die Welt des Unrechts erscheint, schlägt er mit dem Stab seines Mundes. Er schlägt den Feind unmittelbar nieder. So wie er dem Gegensatz gegenübersteht, ihn empfindet und seinen Willen gegen ihn richtet, in demselben Augenblick vernichtet er ihn auch äußerlich.

Alle Gegensätze werden nun getilgt, die Sünde wird niedergeschlagen, die Erkenntniß Jehova's bedeckt das Land wie Wasser den Meeresgrund und auf dem heiligen Berge herrscht das gesetzliche Leben. Auch die Völker treten aus ihrem Gegensatze zur Gemeinde heraus und sie fragen nach dem Wurzelschößling Isai's, der ihnen zum Panier dasteht, um welches sie sich schaaren sollen.

Betrachten wir nun diese Erhebung der Volksexistenz und ihres Princips genauer, so werden wir auch in ihr wieder nur abstracte Erweiterung des Besondern erkennen, in welcher dieses bei aller unendlichen Ausdehnung seine Bestimmtheit beibehält. Das zeigt sich sogleich in dem Mittelpunkt der Anschauung an der Persönlichkeit des Davididen selber. Daß auf ihm der Geist Jehova's, die Kraft des Allgemeinen ruht und sich mit seiner besondern Individualität vereinigt, ist noch nicht concrete geistige Einheit, die nur durch ihre innere Bewegung und Vermittlung gesetzt wäre. Indem sich der Geist Jehova's auf den Davididen herabläßt, ist dieser auch außer der Vereinigung mit dem Geist Jehova's als selbstständig vorausgesetzt und seine Persönlichkeit ist nicht allein durch die Vermittlung des Geistes gesetzt. Dadurch beweist sich aber auch die Allgemeinheit, die sich mit dem Davididen vereinigt, der Geist Jehova's selbst als beschränkt. Wäre er concrete Allgemeinheit, so würde er unendlich über die besondere Individualität hin-

übergreifen, sich in ihr mit sich zusammenschließen und nicht durch sie von außen bestimmt seyn. Der Geist Jehova's ist in der That nicht das Allgemeine, das sich in seinem innern Unterscheiden bewegt und sich dadurch vermittelt, sondern als Bestimmtheit an Jehova ist er selbst nur das Moment der Besonderheit. Er und die Persönlichkeit des Davididen können daher nie zu absoluter persönlicher Einheit gelangen: die prophetische Anschauung sieht zwar im Davididen diese Einheit, aber es sieht sie in ihm eben nur in der Form, in welcher sie der Hebräer sehen konnte, in der gesetzlichen. Hier konnte bei aller Anstrengung die Einheit nie die des Begriffs werden; sie bleibt immer noch ein Verhältniß von Seiten, die sich aufeinander beziehen, um ihre Einheit zu setzen, aber sie nicht erreichen, weil jede noch an der andern das Andre ihrer selbst hat. Die Wirksamkeit des Davididen ist daher die gesetzliche; im Geist der Weisheit hat er einen Zweck, den er ausführt, diesen Zweck hat er aber noch als einen äußern empfangen, wenigstens ist er in der Zweckbestimmung von außen durch das Gesetz bestimmt.

Wie die Allgemeinheit des göttlichen Geistes in der Beziehung auf den Davididen schlechthin in das Besondere umschlägt, so wirkt dieser als persönliche Darstellung des besondern Volksgeistes und der gesetzlichen Substanz in der Form, daß er das Moment der Besonderheit festhält und nur mit äußerlicher Gewalt als das Allgemeine setzt. Wäre der Davidide in der That die lebendige Gegenwart des Allgemeinen, und wäre dies nicht immer noch eine besondere Bestimmtheit außer ihm, so brauchte er nur sich selbst darzustellen und durch diese Selbstdarstellung und freie Entwicklung seines absoluten Gehalts sein Reich zu gründen. Das thut er aber nicht und kann er nicht, da das Reich des Gesetzes, wenn es in seiner Besonderheit bleibt, nur dadurch als das allgemeine gesetzt werden kann, daß es mit äußerer Gewalt sich über seine Gränzen ausdehnt. Das Politische erhält dadurch die Bedeutung, das unmittelbare Seyn des Religiösen zu seyn, und der Begriff der Religion bringt

sich unmittelbar in der äußern Wirklichkeit zur Erscheinung. Der religiöse Geist ist noch nicht zu jener Vertiefung in sich selbst gelangt, wo er in sich selbst die Vermittlung ist und die endliche Erscheinung des Staats und des Volksgeistes nicht mehr als die einzige Form seiner Erscheinung besitzt. Er hat seine Welt noch nicht in sich und in seiner eigenen Tiefe; um sie zu gewinnen, muß er die Welt der Erscheinung, so weit sie ihm noch widerspricht, zerschlagen, vernichten und sie dadurch zu seinem Boden machen.

C. Der Messias in Knechtsgestalt.

Die Macht des Besondern, nämlich des beschränkten Volksgeistes, blieb, wenn sie die Mitte der Persönlichkeit des Messias bildete, so fest für sich bestehen, daß sie dadurch in den härtesten Widerspruch mit einem Gedanken trat, der für den Umkreis des prophetischen Bewußtseyns allerdings von hoher Bedeutung war. Aber wenn er in dieser seiner Bedeutung nicht immer in der Anschauung von der Persönlichkeit des Messias sich geltend machte, so wird uns das nicht mehr wundern, da für das prophetische Bewußtseyn keine einzige Gedankenbestimmung so große Sicherheit bekommen hatte, daß sie seinen gesammten Inhalt hätte durchdringen können. Es ist dieß der Gedanke des Gerichts, in welchem die beschränkte Volksexistenz vernichtet wird. Obgleich das die Voraussetzung für das Auftreten des Messias bildet, so hat dieser doch die Schranke des Volksgeistes an sich, und wenn er sie auch ins Unendliche erweitert und zu unbegränzter Herrlichkeit erhebt, so erhält sie sich doch als solche und bleibt sie die Bestimmtheit, in welcher und für welche er wirkt. Der Davidide bringt den Volksgeist zur Herrschaft, er vereinigt die getrennten Volkshälften und diese zu neuer Kraft gelangt unterwerfen sich ihre geschichtlichen Feinde. Und wie es im Politischen die nothwendige Erscheinungsform ist, daß sich die beschränkten Volksgeister zerstörend gegenübertreten, wenn sie ihren Gegensatz aufheben wollen, so wird auch das Verhältniß des Messias zu den

Völkern so gedacht, daß er ihre Selbstständigkeit unmittelbar in äußerer Form niederschlägt; mit dem Stab seines Mundes schlägt er die Erde. Als dieser äußerlich vernichtende Eifer arbeitet in ihm die Spannung des Volksgeistes und seiner gesetzlichen Substanz gegen die übrige Welt.

Wie aber kann doch im Messias die Bestimmtheit der Nationalität wirken, da diese im Gericht untergegangen, wie kann die Form derselben ihn noch beschränken, da sie am Tage des Herrn zerbrochen ist? Eigentlich sollte es sich in ihm zeigen, daß der göttliche Zweck, wie er bisher im Volk erschien, wirklich in die Negation eingegangen ist und den Tod erlitten hat. Das Moment der Einzelheit, in welcher das Allgemeine in seiner Bestimmtheit nicht mehr beschränkt ist und sich als unendliches Selbstbewußtseyn sich mit sich zusammenschließt, müßte die Mitte in der Persönlichkeit des Messias seyn. Es verräth sich wohl im Anfang seines Auftretens, daß ihm der Fall des Volksgeistes vorausgehe, denn anfangs erscheint er in Niedrigkeit. Er ist ein Reis, das von der sonst so stolzen Ceder genommen wird, er ist ein schwacher Wurzelsprößling, nachdem der königliche Baum gefallen ist, und elend und auf einem Esel reitend kommt er als König des Volks. Er trägt also an sich die Zeichen des Leidens, welches das Volk hat erleben müssen. Aber dieses Leiden verschwindet wieder unmittelbar, wird, ohne in seiner unendlichen Bedeutung gefaßt zu werden, in überschwenglicher Herrlichkeit aufgehoben und die Nägelmale, die das tausendfach zerstochene und zerschlagene Volk eigentlich nicht vergessen sollte, erhalten sich nicht an der königlichen Persönlichkeit des Messias. Daß „die Pflüger auf dem Rücken des Volks geackert und ihre Furchen lang gezogen haben" [1]), das kommt am Messias nicht vollkommen zur Erscheinung. Als König macht er das Leiden nur vergessen, er erstickt es, indem er die Herrschaft auf dem Throne David's mehrt und dem Volke an seinen Feinden

---

[1]) Ps. 129.

Rache gibt. So fällt selbst die Ankunft des Königs, der elend auf einem Esel reitend zur Tochter Zion's kommt, in den Tumult, da alle feindlichen Völker zertrümmert werden [1]) und seine Niedrigkeit verschwindet, ohne das Bewußtseyn länger zu beschäftigen, in dem Krieg, in welchem das Volk sich an seinen Feinden rächt und sie zertritt [2]).

Daher ist auch der Proceß der Wiederherstellung der Gemeinde nicht als innerlicher gefaßt und in der Form des religiösen Geistes, wie er über den beschränkten Interessen der Volksthümlichkeit erhaben ist. Wenn die Persönlichkeit des Messias Herrschaft auf dem Thron David's mehrt, so heißt das zugleich: das Volk gelangt wieder zur Macht und zu sicherm Bestehen. Und auch das noch dazu geschieht in unmittelbarer Weise. Daß das Volk in der Gefangenschaft gedemüthigt und aus seiner äußern Sicherheit aufgeschreckt ist, daß es sich nun in seiner Innerlichkeit umwendet und hier die Vermittlung mit Jehova sucht, kommt zuletzt doch nicht zu vollkommner Anerkennung. Denn nicht an das Innere wendet sich der Davidide, um das gebrochne Herz mit der Kraft des Geistes wieder aufzurichten. Sondern er herrscht, mit seiner Herrschaft ist das Leben des Volks wieder hergestellt. Und wirkt er auch gesetzlich, tilgt er die Sünde, hebt er den Gegensatz des Rechts und Unrechts auf; dann thut er es nicht so, daß er den Gegensatz durch ihn selbst, durch dessen eigene Bewegung und durch die Reue dessel-

---

[1]) Zach. 9, 1—8.

[2]) Ebend. V. 11—17. Weil in diesen Versen „alles kriegerisch ist, im Vorhergehenden aber V. 9. 10. ein Reich des Friedens geschildert wird", das giebt kein Recht dazu, beide Schilderungen zu trennen und mit V. 11. einen neuen Abschnitt zu beginnen; sonst müßten die meisten prophetischen Anschauungen zerstückelt werden, weil der Inhalt sich immer in widersprechenden Formen bewegt. Z. B. Jes. 11., wo das Reich des Messias erst als friedliches, dann als kriegerisches angeschaut wird, müßte dann auch in zwei heterogene selbstständige Abschnitte getrennt werden.]

ben aufhebt, oder durch die Lehre zum Bewußtseyn über sich selbst und seine Richtigkeit bringt, sondern er schlägt ihn nur zu Boden.

Freilich verschwindet das religiöse Moment in der weltlichen Macht des Davididen nicht, es zieht sich durch sie hindurch und muß sich auch in ihr äußern, da das Leben dieses Volksgeistes und die Erscheinung des Religionsbegriffs als dasselbe gelten. So erscheint der Gedanke der religiösen Vermittlung vor allem in der Anschauung, daß durch die Macht des Messias die Sünde getilgt wird, mag diese Macht auch noch so äußerlich seyn. Was aber am meisten in die Anschauung der königlichen Persönlichkeit die Bedeutung der religiösen Vermittlung hineinlegt, ist der Umstand, daß immer dann, wenn sie am weitesten ausgeführt wird, ja immer fast ohne Ausnahme mit ihr im unmittelbaren Zusammenhange nichts erwähnt wird, daß neben dem Könige noch ein priesterlicher Stand für die Vermittlung des religiösen Verhältnisses da seyn wird. Einmal nur, aber da tritt auch der Gedanke der ausschließlichen Persönlichkeit ganz zurück und verliert sich die Anschauung in die schlechte Unendlichkeit, daß David immer einen Sohn auf dem Thron haben und daß in der endlosen Nachfolge sein Samen unzählbar gemehrt werden solle, nur da wird in unmittelbarem Zusammenhange die Verheißung angefügt, daß auch die Leviten nicht aufhören sollen, Opfer zu schlachten ewiglich [1]). Neben der königlichen Dynastie wird also hier die ewige Dauer des priesterlichen Standes vorausgesetzt. Sonst aber tritt dieser Stand für die Anschauung des Davididen ganz zurück, denn dieser umspannt in der Einheit seiner Persönlichkeit alle gesetzliche Vermittlung; seine That ist es, wenn die Sünde getilgt und das Volk wieder zur Gemeinde erhoben wird. Er wird ferner als lehrend vorausgesetzt, wenn die Völker zu ihm strömen und ihn befragen. Doch erscheint diese priesterliche und lehrende Thätigkeit mehr

1) Jer. 33, 17—22.

nur als stille Voraussetzung, und die Anschauung sieht nur unbefangen von der gesetzlichen Vermittlung durch die Priester ab. Die königliche Persönlichkeit ist nicht wirklich als Lehrer gesetzt, die priesterliche Vermittlung ist an ihr nicht zu einer entwickelten Aeußerung ihrer selbst ausgebildet, sondern zunächst ist sie nur dadurch lehrend, daß an ihr selbst die Erfüllung des Gesetzes erscheint, lebendig da ist, dadurch ist sie die Norm für die Andern, nach der sie sich zu richten haben, und was das priesterliche Geschäft betrifft, so wird es durch die Gewalt vermittelt, welche den Gegensatz zerschmettert.

Dennoch ist es wichtig, daß in der königlichen Persönlichkeit des Messias die gesammte theokratische Vermittlung zur Einheit zusammengeht. Es ist damit die Möglichkeit gegeben, daß an ihr das Moment der priesterlichen Vermittlung so weit hervorgehoben wird, daß es zur Würde gelangt, welche die königliche Herrschaft besitzt, nämlich die Mitte zu werden, in welcher die übrigen Momente sich zusammenschließen. Ehe wir nun entwickeln, wie die prophetische Anschauung dazu kommt, diese religiöse Vermittlung als das Substanzielle und Herrschende in den Vordergrund zu verlegen und zum Ausdruck vom Wesen des Messias zu erheben, sind noch einige Anschauungen zu berühren, in denen Beides, die königliche Herrschaft und das Moment der religiösen Vermittlung nicht nur an sich vereinigt sind, sondern ihre Einheit auch für das Bewußtseyn gesetzt ist.

Von dem andern David, welcher im künftigen Bunde dem Volk gegeben wird, sagt Jehova, er setze ihn zum Zeugen der Völker und zum Fürsten und Gebieter der Nationen [1]). Als Zeuge ist er ihr Lehrer, er überbringt ihnen

---

[1]) Jes. 55, 4. Kritiker, wie Gesenius, Hitzig, halten zwar diesen Ausspruch nur für eine Beschreibung des geschichtlich vergangenen David. Allein dieser hat nie den Völkern das Gesetz offenbart, sie nie darin unterrichtet; diese praktische Verbreitung des Princips in Form der Lehre war dem geschichtlichen Leben der Hebräer fremd.

die Offenbarung und als König wacht er darüber, daß sein Zeugniß unter den Völkern immer als Gesetz gelte.

Hieher gehört die Vision, in welcher Zacharias den Hohenpriester Josua das Volk vor Jehova vertreten sieht [1]). Da wird ihm, dem Hohenpriester, und in ihm dem Volke die Unreinheit abgenommen und das Gewand reiner Herrlichkeit angethan, und Jehova spricht zu ihm: du Josua, Hoherpriester, und deine Gefährten, die vor dir sitzen, ihr seyd Vorbilder, denn siehe! ich bringe meinen Knecht, den Sproß. Das gesetzliche Priesterthum gilt als Symbol dessen, der da kommen soll und in dem das Volk seine Aufgabe erfüllt sehen wird. Der zukünftige Sproß wird in Wahrheit das seyn, was der Hohepriester nur im Bilde war, er wird in seiner Person wirklich die Substanz der Gemeinde seyn und also auch durch persönliche Kraft vermitteln, daß das Volk zu seiner Bestimmung gelangt.

In einer andern Vision sieht Zacharias, wie dem Hohenpriester Josua, als Symbol des Zukünftigen, die königliche Krone von reich verschlungenen Diademen aufgesetzt wird [2]). Denn siehe! der Sproß kommt und wird den Tempel des Herrn bauen: er sitzt und herrscht auf seinem Thron und er ist Priester auf seinem Thron und der Rath des Friedens wird zwischen ihnen beiden seyn. „Zwischen beiden": zwei Personen kennt aber der Zusammenhang nicht, nur Eine. Josua, der Priester, mit der königlichen Krone auf dem Haupte ist nur Vorbild des Sprosses, der als

Ferner sagt Jehova: siehe! ich setze ihn zum Zeugen. Das Siehe! (הן) weist aber bei den Propheten auf das Zukünftige hin, das sie gegenwärtig schauen. Im folgenden Verse (v. 5.) heißt es wieder: Siehe, unbekannte Völker werden zu dir eilen, um Jehova's willen. Von diesem zweiten Siehe! geben jene Kritiker zu, daß es sich auf die Zukunft beziehe; die Bedeutung, die es hier hat, muß es aber auch unmittelbar vorher haben, zumal, da die Vereinigung der Völker mit der Gemeinde die Folge davon ist, daß sie durch den Zeugen, den ihnen Jehova setzt, die Kunde vom göttlichen Willen empfangen.

[1]) Zach. 3, 1—8. [2]) Ebend. 6, 9—15.

König und Priester auf dem Throne sitzen wird, er und der Sproß sind also nicht die beiden, zwischen denen der Rath des Friedens, der Rath, der den Frieden der Gemeinde bezweckt, sich bewegt. Josua ist symbolisch das Ganze, König und Priester zugleich, was der Sproß in Wahrheit ist. Die Beiden können daher nur die Aemter seyn, die bisher an unterschiedne Individuen vertheilt waren; der Sproß ist in seiner persönlichen Einheit gleichsam eine Doppelperson, aber die Doppelheit, das bisher Getrennte ist in ihm verbunden in der Sorge für den Frieden der Gemeinde.

So ist nun wohl das religiöse Moment im Gedanken der gesetzlichen Herrschaft als solches für das Bewußtseyn hervorgehoben, aber das ist doch noch nicht in vollendeter Weise geschehen. Wenn auch der Sproß den Tempel des Herrn baut und das religiöse Leben der Gemeinde vermittelt, so ist das priesterliche Moment noch nicht als Mittelglied des Schlusses gesetzt. Ihre Macht hat die priesterliche Vermittlung noch nicht durch sich selbst, durch ihre innere Vertiefung in die geistigen Gegensätze, sie ist nicht innere That des Geistes, innere Bewegung, die rein in der geistigen Sphäre des religiösen Gebiets vorgeht; sondern ihre wirkliche Kraft hat sie noch durch die königliche Macht, von dieser erhält sie erst ihre executive Gewalt, und sie vollbringt ihren Proceß noch nicht durch sich selbst. Ohnehin ist auch in diesen Anschauungen immer noch nicht der Gedanke zu seinem Recht gekommen, daß die äußere Selbstständigkeit des Volks, die politische Macht gefallen ist, und die Niedrigkeit verschwindet in der Herrlichkeit der unmittelbaren Herrschaft.

Wird es nun wirklich Ernst mit dem, was das Volk erfahren soll, erhalten das Leiden und der Tod desselben ihre volle Bedeutung, dann wird die Gestalt des Messias nicht mehr die des Herrschers seyn. Das steht freilich nach der Grundidee der Prophetie fest, daß das Volk nicht für immer untergehen kann und auch aus dem Tode wieder auf-

erstehen muß, weil es als die einzige Realität des Religionsbegriffs gilt. Und so bleibt es immer die Aufgabe des Messias, das Volk und in ihm den göttlichen Zweck und das religiöse Verhältniß wiederherzustellen. Aber soll die Aufgabe wirklich gelingen, so darf er nicht mit unmittelbarer Macht wirken, denn diese kann das Volk immer nur äußerlich wieder ins Daseyn rufen, nicht aber ihm neues innerliches Leben verleihen. Um es von innen heraus zu beleben, muß der Messias in die Niedrigkeit und in den Verfall des Volks herabzusteigen nicht verschmähen. Ja er muß es auch deshalb, weil er in Wahrheit ist, was das Volk seyn sollte, aber nicht in vollendeter Weise zu seyn vermochte — der göttliche Zweck. Soll er das Volk zu dieser Würde wieder erheben, so muß er an ihm selbst den Proceß durchmachen, der im geschichtlichen Leben des Volks geschehen ist, nämlich die Gestalt der Niedrigkeit muß er annehmen und nun an sich zeigen, daß die Endlichkeit und ihre Leiden der ewigen Dauer und der unsterblichen Selbsterhaltung des göttlichen Zwecks keinen Schaden thun. So nimmt der Messias Knechtsgestalt an und erscheint als Knecht Jehova's. Unmittelbar drückt zwar diese Bezeichnung die Niedrigkeit nicht aus, sondern zunächst nur das, daß der Messias für den göttlichen Zweck arbeitet und ihn in der Welt ausführt. Aber insofern ist darin doch die Anschauung der Niedrigkeit enthalten, als der Messias durch sauern Dienst, nicht mehr durch die Kraft der Herrschaft und in majestätischer Herrlichkeit seine Aufgabe vollendet. Er geht jetzt in die lange, mühselige Arbeit der Vermittlung ein, ist nicht von vornherein in der Erscheinung, was er an sich ist, die siegreiche Macht über alle Gegensätze, und verdient sich nun die Herrlichkeit, die ihm an sich angehört und innerlich immer inwohnt, durch das Leiden, mit dem er sich durch die Endlichkeit hindurcharbeitet.

Daher ist sein Auftreten demüthig, milde, und die Form, in der er die Wahrheit offenbart, unscheinbar. Er ist jetzt Lehrer. Er will nicht mehr mit dem Scepter des Mun-

des, mit dem kurz abgebrochnen Ausspruch seines Willens den Gegensatz unterwerfen; jetzt bringt er vielmehr das Princip der Wahrheit innerlich mit den Gefallnen in Beziehung, legt es ihnen ins Herz und muß es entwickeln und kann es nicht mehr mit Einem zerstörenden Schlage in die Welt setzen. Dabei schont und tröstet er die Gedrückten; das geknickte Rohr zerbricht er nicht und das glimmende Docht wird er nicht auslöschen, und arbeiten wird er unermüdet so lange, bis er das Gesetz über den Umkreis, in dem es bisher auf dieses bestimmte Volk beschränkt war, hinaus zu den Völkern gebracht hat [1]).

Er hat aber viel zu leiden bei seinen Arbeiten [2]). Gedrückt ist er als Knecht der weltlichen Herrscher [3]); denn um dem Volke ein wirklicher Helfer zu seyn, muß er ganz in dessen Zustände eingehen und als persönliches Abbild der geschichtlichen Erscheinung des göttlichen Zwecks darf er sich von der Niedrigkeit desselben nicht fern halten. Wie das Volk ist auch seine Seele verachtet und seine Person erscheint gering. Aber auch dem Volke selbst ist er verächtlich, er ist der Abscheu desselben und obwohl er den Auftrag hatte, Israel aufzurichten und zu Jehova zu führen, so ist seine Arbeit unter dem Volke vergeblich und er müht sich um Nichts ab. Diese Anschauung, daß er seine Kraft erfolglos verzehrt und unter seinem eignen Volke Widerstand findet und Leiden erfährt, ist im innern Gehalt des Knechts nothwendig begründet. Denn nicht nur von der geschichtlichen Zuständlichkeit und Niedrigkeit ist seine Persönlichkeit das Abbild, sondern innerlich ist er zugleich die vollendete Erscheinung des göttlichen Zwecks. Nach dieser Seite ist er vom Volke verschieden, ja demselben entgegengesetzt und muß er in seiner Person denselben geschichtlichen Proceß erleben, den der göttliche Zweck in seiner bisherigen Offenbarung unter diesem Volke erfahren hat. Hier hatte er immer mit der Natürlich-

1) Jes. 42, 1—4. 2) Ebend. 50, 4—7. 3) Ebend. 49, 1—9.

keit und Herzenshärtigkeit zu kämpfen gehabt, und zuletzt war ja das Volk, weil es seinen Eigenwillen dem göttlichen Zweck entgegensetzte, durch das Gericht verworfen worden. Als volle Darstellung des göttlichen Zwecks muß der Knecht Jehova's in denselben Kampf mit der Selbstsucht des Volks eingehen und endlich erfahren, daß er sich vergeblich abmühe. Damit erlebt er aber in seiner Person den ganzen Conflict, den wir als die allgemeine Voraussetzung der Prophetie kennen lernten, den Conflict des göttlichen Zwecks mit der Schranke dieses Volksgeistes. Wie im Kampf mit dieser Schranke der göttliche Zweck seine universelle Natur offenbart und die allgemeine Gemeinde stiftet, in der dieser Volksgeist doch als Mitte erhalten wird, so wird auch der Knecht in seinen Leiden aufrecht erhalten, er wird zum Licht der Völker erhoben, stellt als Mittler den Bund zwischen Jehova und dem Volke wieder her und gelangt als Stifter der allgemeinen Gemeinde zu seiner unendlichen Herrlichkeit.

Von der ältern Auffassung, die in diesen Anschauungen den Messias in Niedrigkeit sah, ist die neuere verständige Kritik abgewichen und auf ihrem Boden streiten zwei Erklärungen um die Oberhand, die aber beide nur Momente in der richtigen Auffassung sind und in dieser sich aufheben müssen.

Der Erklärung, daß der Knecht Jehova's das Volk Israel selber sey [1]), liegt etwas Wahres zu Grunde. Das Hebräische Volk war seiner weltgeschichtlichen Stellung nach ein Prophet und Lehrer gewesen, den Jehova zur Erleuchtung der Völker gesandt hat. In ihm war der Gedanke der unendlichen Subjectivität offenbar geworden, damit er zur Zeit der Reife als richtende und läuternde Macht die Gewalt der Natürlichkeit und der äußern Beschränktheit, die dem Heidenthume inwohnte, breche. So weit also ist jene Auffassung richtig. Aber sehen wir hier ab von den

---

[1]) So Hitzig, im Comment. zu Jes. 42. 49.

abentheuerlichen Zwangsmitteln, mit denen sie sich exegetisch stützen muß, und fragen wir sie nur, ob denn der Prophet in der Person des Knechts mit Bewußtseyn ein bloßes Collectivum gesehen, sie also nur als frei gebildete Personification betrachtet habe, so ist es uns möglich, diese Erklärung aus der haltlosen Unbestimmtheit, in der sie sich bewegt, herauszusetzen und ihr das Streben der ganzen geschichtlichen Entwicklung des A. T., die Idee des Volks und Geschlechts als Person zu fassen, entgegenzustellen. Das war ein ernstliches Ringen, welches über alle Personification erhaben war und beständig durch den innern Widerspruch unterhalten wurde, daß der Gedanke der unendlichen Subjectivität mit der Bestimmtheit eines Volks verknüpft war. Da war der unendliche Gedanke mit der Natürlichkeit, mit dem äußerlichen Daseyn der Nationalität verwachsen, da war er durch den Boden seiner Erscheinung äußerlich beschränkt und mußte er mit dieser Schranke beständig kämpfen, um seine Freiheit wenigstens, wenn auch noch nicht seine wahre Unendlichkeit zu behaupten. Auf diesem geschichtlichen Boden wissen die Einzelnen von der Wahrheit nicht in der Tiefe ihres Geistes und in der Form des Selbstbewußtseyns, sondern nur im Gedanken des Volksgeistes, in dieser mit der Naturnothwendigkeit behafteten Allgemeinheit werden sich die Einzelnen der Wahrheit bewußt, und darum findet auch keine Lehre statt, weil dazu gehörte, daß die Wahrheit durch das Selbstbewußtseyn vermittelt und als Entwicklung desselben gewußt würde. Wenn nun das Volk mit seinen Hoffnungen und Erwartungen einer Persönlichkeit sich entgegendrängte, in der sein allgemeiner Begriff erscheine, so war damit auch der Gedanke gegeben, daß diese Persönlichkeit aus der Kraft ihres Selbstbewußtseyns als Lehrer die Wahrheit entwickeln und sie auch in der Welt des allgemeinen Geistes und des Selbstbewußtseyns überhaupt verbreiten werde.

Im Gegensatze gegen dieses Ziel seiner Entwicklung betrachtete sich aber das Volk im prophetischen Bewußtseyn als ein solches, das noch nicht diese persönliche Einheit mit

seinem Begriff erreicht habe; denn eben die Empfindung seiner Widersprüche mit seinem Begriff trieb es zur Anschauung jener Persönlichkeit. Es war noch nicht lebendig Eins mit der Wahrheit und seine Natürlichkeit widersprach ihr noch. So bildet es die Voraussetzung der Knechtsgestalt des Messias, daß das Volk verstoßen und der Bund zwischen ihm und Jehova aufgelöst ist. Ehe es seiner Aufgabe genügen kann, muß das Volk selbst erst in einem neuen Bunde wierhergestellt werden. Jetzt ist es noch der taube, blinde [1]), also der verstockte Knecht, den Jehova im Dienst seines Willens nicht aussenden kann. Der Messias hingegen ist das in Wahrheit, was das Volk nicht mehr ist, durch ihn erst wieder werden soll, der Knecht Jehova's, der zur Ausführung des göttlichen Rathschlusses gesandt werden kann. Er ist Israel [2]), weil das Volk kein Volk, Israel kein Israel mehr war, als es zur Strafe unter die Völker gestoßen war. Die Idee, die am Volk ihre Wirklichkeit verloren hatte und nun zur Strafe von ihm völlig hinweggenommen ist, hat sich in der Persönlichkeit des wahren Knechts zusammengefaßt, um in der Form des Selbstbewußtseyns ihre ungetrübte Herrlichkeit zu offenbaren.

Nach der andern kritischen Erklärung ist der Knecht Jehova's der Prophetenstand. Der Prophet spreche von sich, doch mit Einschluß seines ganzen Standes [3]). Die Propheten seyen als ein Ganzes, als eine Körperschaft betrachtet und heißen collectiv der Knecht Jehova's. Berufen seyen sie, Israel Glück zu verkünden und den neuen Bund zwischen Jehova und zwischen dem Volk und den Völkern zu schließen. Bisher hätten sie zwar viel geduldet, aber durch den Erfolg ihrer Thätigkeit sollen sie doch belohnt werden.

Und in der That waren die Propheten schon eine Be-

---

[1]) Jes. 42, 19. [2]) Ebend. 49, 3.

[3]) Gesenius, Commentar über den Jesaia. II., Einleitung S. 10. 11.

friedigung jenes Triebes, der im Volksgeiste danach strebte, den Begriff in die Lebendigkeit des Selbstbewußtseyns zu ziehen und als freie Auslegung desselben zu wissen. Ihre Reden waren als Verheißung und Weissagung wirklich schon ein Ansatz zur Lehre und ihr Selbstbewußtseyn mußte selbst schon sich in seiner Allgemeinheit fühlen, wenn sie im Kampf mit der Schranke des Volksgeistes den Gedanken der Gemeinde faßten, der auch die Völker angehören. Sie sind aber doch nicht der Knecht Jehova's und der Prophet hat in der Anschauung desselben nicht sich selbst und seine Genossen mit Bewußtseyn zum Gegenstande. Die Propheten betrachteten sich nie als einen Stand und als eine organisirte Einheit, dazu brach in ihnen die Wahrheit in viel zu unorganischer, plötzlicher, momentaner und zufälliger Weise hervor. Ihr Selbstbewußtseyn ferner war sich doch noch nicht so gewiß, daß sie nun selbst schon daran gedacht hätten, ihrer Wirksamkeit jene praktische Beziehung auf das Volk zu geben und den neuen Bund zu schließen. Den Gehalt ihres Selbstbewußtseyns verlegten sie immer noch in die Zukunft und was ihr Verhältniß zum Volke betrifft, so war es noch so locker, daß sie an eine constituirende Wirksamkeit nicht denken konnten; sie verkündigten nur das Kommende, thaten aber nichts dazu, es als neue Verfassung ins Leben zu setzen. Am fernsten lag ihnen der Gedanke, durch Lehre auf die Heiden zu wirken. Aber im Messias schauten sie das als organisirende Schöpferkraft an, was sie nur andeutend waren. Er, der Messias, führt aus, was er lehrt und in seinem Selbstbewußtseyn trägt, und aus seiner innern Kraft heraus gestaltet er die neue Form der Gemeinde. —

Als Lehrer verhält sich aber der Messias doch noch nicht in wahrhaft innerlicher Weise zur Gemeinde, ihre Idee bringt er nur von außen an sie heran, und auch an ihm, an seiner eignen Person ist sie noch nicht vollständig zur Erscheinung gekommen. Um ganz die Idee auszudrücken, muß er wie sie in ihrer geschichtlichen Offenbarung gethan hat, nichts mehr vom Gegensatz außer sich haben; so

lange das der Fall ist, wird er ihn nicht absolut überwinden können. Bisher ist zwar die Idee der Gemeinde auch noch nicht zu jener Form ihrer selbst gelangt, wo sie wirklich Idee wäre und den Gegensatz vollständig überwunden hätte. Denn in der Bestimmtheit des Gesetzes hat sie die Sündhaftigkeit des Volks noch zum Gegensatz, den sie nur ausschließt, nicht aber sich in ihm erhält. Sobald aber im Gedanken des Exils der Gedanke vom Untergang des Volks gesetzt war, so war im Volke der göttliche Zweck selbst in das Geschick der Endlichkeit verflochten und erfährt er die Leiden des Untergangs. Auf dieser äußersten Spitze der Dialektik ist die Idee ganz und gar in das Andersseyn und in die Endlichkeit eingegangen; denn bestand sie bisher im Gegensatz, indem sie das Endliche nur bekämpfte und äußerlich abhielt von der Reinheit des göttlichen Gedankens, so bricht sie nun selbst zusammen, wenn ihr Gegensatz gefallen ist und ihre Abstraction erfährt den Schaden und die Gebrechen des Endlichen und stirbt. Nun aber ist sie als ewige und innere Bestimmtheit des göttlichen Gedankens und Willens unvergänglich, unsterblich; sie vermag sich daher im Tode zu erhalten, verliert sich nicht im Andersseyn, überwindet die Leiden der Endlichkeit, geht siegreich aus ihnen hervor, stellt sich wieder her und vermittelt durch den Proceß, den sie erlitten hat, ihre vollendete, ewig dauernde Wirklichkeit. Ist nun der Messias die persönliche Darstellung der Idee, so muß er auch diesen Proceß durchmachen, diesen Tod erfahren, indem er innerlich in den Gegensatz und dessen Geschick eingeht und ihn so überwindet, um der Gemeinde ihre Vollendung zu vermitteln.

So ist der Messias der Gerechte, der auch in den letzten Gegensatz, in den Tod eingeht [1]). Seine Persönlichkeit ist die Erfüllung des göttlichen Willens in der ganzen Allgemeinheit desselben und die ihm inwohnende Gerechtigkeit ver-

---

[1]) Jes. 52, 13. — 53, 12.

mag er auch den Vielen, d. h. den Andern außer ihm mitzutheilen. So Großes bewirkt er aber in folgender Weise.

Er trägt die Sünden, die Schuld und die Strafe der Vielen; denn das Gesetz hat er mit allen seinen Beziehungen und mit allem, was mit ihm in seinem Gegensatz gegen die Sünde verbunden war, in seine Persönlichkeit aufgenommen. Ehe der Knecht Jehova's das Gesetz in sich erfüllte, war es dem menschlichen Eigenwillen noch entgegengesetzt und sprach es das Verdammungsurtheil über denselben aus. Indem es nun der Gerechte in sich aufgenommen hat, hat er auch Alles, dem das Gesetz entgegenstand, auf sich geladen, denn er nimmt es eben aus dem Gegensatz, also wie es mit diesem behaftet ist, in sich auf. Aber der Gerechte hat auch den Gegensatz des Gesetzes getilgt, da er mit dem göttlichen Willen sich in absolute Einheit gesetzt hat; Sünde, Schuld und Strafe ist von ihm aufgehoben, an die Stelle des Zwiespalts ist die Versöhnung getreten und von ihm geht die Gerechtigkeit Aller aus. Das Gesetz endlich fordert Selbstverläugnung, Aufopferung des eignen Selbstes und der Gerechte hat es auf jenem Standpunkte in sich aufgenommen, wo es den Tod des Sünders fordert. Er geht deshalb auch in den Tod ein, gibt sein Leben dahin, da er aber als der Gerechte mit dem Gesetz vollkommen Eins ist, sein Wille vom Willen des Gesetzes nicht verschieden ist, so ist sein Leiden freiwillig, absolute Willigkeit. In dieser absoluten Willigkeit ist für den Gerechten der Tod kein fremdes Schicksal, er ist sein eigner Wille; er erhält sich daher selbst im Tode, geht siegreich durch ihn hindurch und wird zu ewiger Herrlichkeit erhoben, wo er auf dauernde Weise die Gemeinde gründet.

Vergleichen wir zunächst diese Anschauung mit derjenigen, die der Vergeltungstheorie zu Grunde liegt, so findet zwischen beiden eine innere Berührung statt. Wenn nach dem Gesetz die Sünde der Väter bis in das dritte und vierte Glied gestraft wird, so werden in den Zusammenhang der Sünde und Strafe auch diejenigen hineingezogen, welche

die Sünde, um derentwillen sie gestraft werden, nicht persönlich begangen haben. Dieser Zusammenhang ist aber der substanzielle, die Substanz der Familie zieht die einzelnen Glieder in ihre allgemeine Bestimmtheit hinein, und darum ist das Leiden derselben noch nicht stellvertretend, sondern es wird an ihnen nur der Antheil, den sie durch den unmittelbaren Familienzusammenhang an der Sünde haben, gestraft. Hingegen der Gerechte in jener Anschauung des Jesaias geht als der Unschuldige mit freiem Willen in den Zusammenhang der Sünde ein, und er vermag dieselbe durch sein wirklich stellvertretendes Leiden auch aufzuheben [1]. Auch in dieser Anschauung, behaupten Kritiker, sey der Knecht Jehova's das jüdische Volk; das sey „der Knecht, der durch sein Unglück die Sünden der Heiden

---

[1]) Wenn Hengstenberg (Christol. I., 2. S. 383) gegen Gesenius behauptet, daß sonst im A. T. „die Lehre von einer Stellvertretung durch Andre nicht verbreitet sey", so berichtigt sich das von selbst durch obige Bemerkungen. Richtig ist es, daß auch in der gesetzlichen Anschauung von den Leiden der Kinder für die Sünden der Väter nicht eine wirkliche Stellvertretung enthalten sey. Freilich ist die Sache nicht so aufzufassen, wie Hengstenberg (ebend. S. 384) meint, daß bloß „der sinnliche Eindruck der sinnlichen Strafen noch eindringlicher gemacht werden sollte durch ihre Ausdehnung auf die Nachkommen der Gottlosen". An eine solche bloß politische Klugheitsregel dachte das Gesetz nicht, denn nach dessen Anschauung fand durch die Kraft der unmittelbaren Familiensubstanz auch ein wirklicher Zusammenhang der Sünde statt, wenn die Kinder für die Sünden der Väter gestraft werden. Auf Ezech. 18, 20 beruft sich Hengstenberg mit Unrecht für seine Behauptung, daß die Sündenstrafe im A. T. nur als persönliche gefaßt werde, denn jener prophetische Ausspruch ist ja nur die spätere Auflösung der frühern substanziellen Anschauung. Dem Gesetz bleibt immer die Anschauung, daß in den sittlichen Verhältnissen um der Einheit ihrer Substanz willen ein Zusammenhang der Sünde und Strafe statt finde, und diese Anschauung ist erst zum Gedanken wirklicher und versöhnender Stellvertretung geworden, was sie noch nicht für das Gesetz war, wenn der Gerechte freiwillig in jenen Zusammenhang eingeht und ihn in der Kraft der vollendeten Persönlichkeit zugleich verarbeitet und überwindet.

abgebüßt habe" [1]). Diese Erklärung kann durch folgende Reflexionen noch zu einem reicheren Gehalt an Wahrheit gebracht werden, als ihr die verständige Kritik gegeben hat. Im Untergang des Volks ist der Kampf zwischen der Allgemeinheit des theokratischen Princips und seiner nationalen Beschränktheit ausgeglichen. Wird dem Volke die Form der Volksexistenz genommen, verliert es seine Selbstständigkeit und den Boden, auf dem allein sein Cultus und sein Gesetz ihre reelle Stätte hatten, so wurde der Gemeinde ihre natürliche Gränze genommen, und damit ward es offenbar, daß die Theokratie nicht für immer an die Bedingungen einer bestimmten Nationalität geknüpft sey. Das Leiden und der Untergang des Volks kommt den Heiden zu Gute, das Volk als dieses einzelne Individuum stirbt für das Allgemeine und der Tod der Gemeinde hat ihre Auferstehung zu unendlicher Herrlichkeit zum Erfolg.

Dennoch ist der Gerechte nicht das Volk. Darin kommen zwar Beide, der wahre Knecht Jehova's und der abgefallne und verstockte überein, daß sie leiden. Auch darin, daß das Leiden des wahren Knechts die allgemeine Gerechtigkeit bewirkt. Daß durch das Leiden des verstockten Knechts die hartnäckige Schranke an der bisherigen Erscheinung der Gemeinde gebrochen und den Heiden der Weg in das allgemeine Gottesreich gebahnt wird, auch in diesem Erfolg für das Allgemeine kommt das Leiden beider überein. Aber zwischen dem Leiden beider ist ein Unterschied so groß und so unendlich als Thun und Leiden unterschieden sind. Das Volk wird aufgeopfert für die Erhaltung des allgemeinen Princips; aber das ist nicht sein eignes Thun, sein Leiden ist nicht sein eigner Wille und das Gericht, das es erfahren mußte, suchte es vielmehr mit der äußersten Kraftanstrengung seines Eigenwillens von sich abzuwehren, bis es endlich von der harten Nothwendigkeit gezwungen wurde, den Kelch des göttlichen Grimms zu leeren. Daß das Volk

---

[1]) Hitzig, der Prophet Jesaia S. 579.

sein Leben nicht dahin gibt, sondern durch äußerliche Gewalt verliert, das bildet immer die Voraussetzung, wenn die Propheten den Gedanken seines Untergangs fassen. Aber im wahren Knecht Jehova's ist Thun und Leiden nicht verschieden und getrennt; sein Leiden ist sein freies Thun, sein eigner Wille. Und während das Volk im Leiden für seine Schuld büßt und die Strafe, die es durch seine Vergehungen verdient hat, erleidet, ist sich der Gerechte keiner persönlichen Schuld bewußt, und wenn er leidet, so leidet er für die allgemeine Schuld.

In derselben Weise enthält die Erklärung, welche den leidenden Knecht als den Prophetenstand faßt, Wahrheit und Irrthum. Die Propheten hätten gelitten, das ist der Sinn der Weissagung nach dieser Erklärung [1]), „aber sie litten nicht für sich und für eigne Missethat, sondern als Märtyrer für das Volk und für dessen Sünden, und bald werden sie dafür herrliche Triumphe erleben." Es ist wahr, in den Propheten hatte sich unter den letzten Kämpfen des hebräischen Volkslebens das Princip gerettet und sie waren die auserwählten Träger desselben. Es mußte für ihr Selbstbewußtseyn die gewaltsamste Anstrengung seyn, so allein unter dem Volke dazustehen und bei allen Leiden und Anfeindungen für die Erhaltung des Princips und für die höhere Fortbildung desselben zu kämpfen. Sie litten wirklich für das Princip der Gemeinde, und durch ihr Leiden wurde die Fortbildung des Ganzen gesichert. Die Anschauung vom leidenden Messias mußte aber auch wirklich die geschichtliche Erfahrung voraussetzen, daß durch das Leiden der Einzelnen, natürlich durch das Leiden von Individuen, die sich zum Ausdruck des Allgemeinen gemacht hatten, dieses selbst erhalten würde. So sind schon die Klagpsalmen David's ein Zeugniß von Leiden, die für die gute Sache ertragen wurden, so litten die Propheten, ein Elias bis herab zum Je-

---

[1]) Z. B. Gesenius im Commentar zum Jesaia, II. Theil S. 10. 11.

remias. Aber dennoch ist die Erklärung vom Prophetenstande nicht haltbar. Denn der leidende Knecht Jehova's ist der Gerechte und seine Ausführung des göttlichen Zwecks ist durchaus rein, ungetrübt und nicht durch eigne Sünde befleckt. Das konnte von den Propheten nicht gesagt werden. Ferner für den Leidenden der Klagpsalmen und auch noch für die kämpfenden Propheten sind die Leiden immer noch Etwas, das ihnen wider ihren Willen begegnet, auf zufällige und äußerliche Weise an sie kommt. Sie klagen über die Leiden, rechten und hadern deswegen wie noch Jeremias mit Gott, übernehmen sie nicht mit freiem Willen und mit dem selbstbewußten Entschluß, um zu leiden. Endlich ihr Sieg über die Leiden ist für ihr Bewußtseyn nicht dadurch errungen, daß sie frei durch sie hindurchgehen, sondern nur durch ihre Befreiung, nur dadurch, daß die Gerechtigkeit und Macht Jehova's das Leiden von ihnen schlechthin zurückgestoßen hat.

So kommen wir, nachdem wir uns durch die kritischen Auffassungen hindurchbewegt haben, zur messianischen Erklärung zurück. Der leidende Knecht Jehova's vollbringt in absoluter Reinheit, in freier Willigkeit, was nur wider Willen das Volk und die Propheten in unvollkommner Reinheit erfahren haben. In ihm ist die Idee des Volks, der auch die Propheten nur erst als schwache Träger dienten, vollkommen realisirt und sie erlebt in ihm den Proceß, den sie im Tode des Volks und in den Kämpfen der Gottesmänner erlebt hatte, in persönlicher Vollendung und eben deshalb in siegreicher Weise, weil die vollendete Persönlichkeit über alle Gegensätze hinübergreift.

Auf dem Wege, den wir in der Darstellung der messianischen Anschauungen nun zurückgelegt haben, beschäftigte uns das Interesse, ob endlich die alttestamentliche Bestimmtheit des Besondern am göttlichen Zweck vollkommen überwunden und mit dem Allgemeinen in der Form zusammengeschlossen würde, daß sie nicht mehr für sich mit unmittelbarer Geltung hervorträte. Es scheint jetzt am Schluß, daß

sie im Tode des Knechts und in seinem verherrlichten Leben, das er in der Sphäre des allgemeinen göttlichen Willens wiedergewinnt, wirklich besiegt sey, aber sie kehrt doch in ihrer besondern Bestimmtheit wieder zurück, die höchste Anschauung, in der das A. T. die Endlichkeit am göttlichen Zweck negirt und so über seine Schranke hinausgeht, fällt dieser doch wieder anheim und der religiöse Geist des A. T. bleibt dieser bestimmte. Denn zunächst steht jene Anschauung vom leidenden Knecht Jehova's im ganzen zweiten Theil des Jesaias noch neben entgegengesetzten Momenten, die ihr schlechthin widersprechen, neben Anschauungen, in denen die Volksexistenz als diese bestimmte wiederhergestellt wird. Die in den Tod eingegangene Endlichkeit an der Erscheinung des göttlichen Zwecks bleibt als solche erhalten. Und das zeigt sich auch auf der Spitze jener Anschauung selber. Der Knecht Jehova's kommt nach Leiden und Tod zu unaufhörlichem Leben, und die Starken der Welt werden seine Beute [1]); er erhält also unmittelbare Gewalt und schlägt die Macht der Welt nieder. Die innerliche Vermittlung auf dem Boden des Geistes wird sogleich wieder vergessen und wird zur unmittelbaren Kraftäußerung. Es ist der Volksexistenz noch unmöglich, sich selbst und den Gedanken ihrer Macht, zu der sie gegen den äußern Gegensatz, gegen die Welt sich berechtigt glaubt, vollständig aufzugeben und sich im Gedanken vom allgemeinen Reiche des Geistes zu überwinden. Dem Tod und der Auferweckung des Knechtes Jehova's folgt nicht die geistige Vermittlung der Gemeinde, die Ausgießung des Geistes, sondern die Macht, die äußerlich gilt und den Gegensatz unmittelbar zu Boden schlägt, und die religiöse Vermittlung hat noch die Bestimmtheit des Weltlichen und Politischen, die sie immer im Leben dieses Volksgeistes hatte.

Sonst in den andern Darstellungen des Messias, wenn er als König auftritt, die Herrschaft auf dem Throne Da-

1) Jes. 53, 12.

vid's mehrt und dem Volke gegen seine Feinde Rache gibt, und sein Königthum ein ewiges ist, ist die prophetische Anschauung schlechthin unbefangen über die Art und Weise, wie denn der Messias ewig als König herrschen wird. Das ist gewiß, daß seine königliche Herrschaft noch nicht diejenige ist, in welcher seine empirische und individuelle Gegenwart unter dem Volke aufgehoben und zur Gegenwart und Herrschaft im Geiste geworden ist. Denn von einem Proceß, den die Persönlichkeit des königlichen Herrschers erlebt und in dem sie ihre äußere Erscheinung aufhebt, wissen die Propheten Nichts. Wir dürfen den Propheten aber auch nicht die bestimmte Reflexion zuschreiben, daß sie meinten, die Persönlichkeit des Messias würde in endloser Dauer als diese empirische unter dem Volke und in dessen geschichtlichen Verhältnissen fortleben. Sondern die Ewigkeit der königlichen Herrschaft, die sie ihr zuschrieben, war nur der Ausdruck der Unbefangenheit, mit der sie sich ganz in die Anschauung dieser Persönlichkeit vertieften, in ihr also die absolute Lösung aller geschichtlichen Widersprüche sahen und nun nicht mehr über ihre Erscheinung hinaus zu reflectiren brauchten. Jene Ewigkeit war einfach das unendliche Nachklingen, welches die Anschauung des königlichen Herrschers in dem Geiste zurückließ; jetzt, sollten wir erwarten, müßte sie geistig vermittelt seyn, wenn der Messias durch den Tod hindurchgeht und seine empirische Erscheinung aufhebt. Aber nach dem Tode kehrt seine Persönlichkeit nur auf jenen Standpunkt der Erscheinung zurück, wo sie in königlicher Herrlichkeit mit äußerer Macht die weltliche Bestimmtheit der Gemeinde aufrecht erhält und die geistige Vermittlung verhallt wieder nur in der Unendlichkeit des Nachklingens, in welchem sich die Anschauung des verherrlichten Knechts fortsetzt.

Vierter Abschnitt.

Die Idee der Prophetie.

---

§. 60.

Der Hervorgang der Idee.

Wenn wir bisher das prophetische Bewußtseyn als Form betrachtet haben, und den Inhalt als seinen Gegenstand, so ist in der vorhergehenden Darstellung die Trennung beider Seiten, die in ihrer Erscheinungsform liegt, an sich aufgehoben. Die Einheit beider Seiten war wenigstens die substanzielle, in welcher die Subjectivität des prophetischen Geistes sich ganz in die Substanz des Volksgeistes, in dessen Interessen und allgemeine Bewegung erhoben hatte und nur in dieser wesentlichen Sphäre lebte. Diese Einheit ist nun noch als solche zu setzen, zu begreifen, so daß wir sie durch die eigene Bewegung beider Seiten entstehen sehen.

Der gesetzliche Geist ist an sich schon der unruhigste Trieb der Bewegung. In seiner Reinheit festgehalten, ist er die Mitte zwischen zwei Extremen, auf die er sich immer beziehen muß, ohne zur inhaltreichen Mitte in sich selbst zu gelangen. Auf der einen Seite sieht er sich selbst in seiner Natürlichkeit, auf der andern schaut er sich in der Form seiner Bestimmung oder seines noch unerfüllten Begriffs an und in beiden Seiten besitzt er zugleich sein Seyn und sein Nicht-Seyn. In seiner Natürlichkeit sieht er das, was er nicht seyn soll; aber in der Gegenwart, wo er noch kämpft, ist er seiner wirklichen Bestimmtheit nach der natürliche, ist also, was er nicht seyn soll. In seiner Bestimmung hingegen hat er das Seyn seines eignen Begriffs; aber er ist es noch nicht und sein wahrhaftes Seyn erscheint ihm als sein

Nicht-Seyn. Das ist das Unglückliche des gesetzlichen Bewußtseyns, daß der Geist ist, was er nicht seyn soll, und daß er nicht ist und als das Andre seiner selbst betrachten muß, was er seinem Begriffe nach ist und erst seyn soll. Die Befreiung aus diesem qualvollen Zustande ist darin gegeben, daß der Geist sich dennoch unwiderstehlich vom Gedanken seiner gesetzlichen Aufgabe angezogen fühlt; er kann von ihm nicht ablassen, und es treibt ihn die Zuversicht, daß seine Bestimmung ausgeführt, sein Begriff verwirklicht werden kann. Diese Zuversicht läßt ihn nicht verzweifeln, begeistert ihn zur Arbeit an seiner eignen Vollendung und so hat der Geist in seinem gesetzlichen Bewußtseyn beständig sich selbst zum Gegenstand der Anschauung, indem er die Möglichkeit seiner vollendeten Gestalt vor Augen hat. Er schaut also im Gedanken seiner wirklichen Vollendung sich selbst als ideales Object an. Diese Gestalt des persönlich erfüllten Gesetzes ist der Messias, dessen Anschauung mithin im Begriff des Gesetzes selber gegeben ist. Dieselbe Dialektik treibt den gesetzlichen Geist zur Anschauung des allgemeinen Gottesreiches und zur Gewißheit seiner Einheit mit Gott. Auch die nähere Bestimmtheit der Prophetie, der Gedanke des Gerichts, des Exils, der Aufhebung der bisherigen Symbolik, der Gedanke der innern geistigen Vermittlung des religiösen Verhältnisses, ferner die Anschauung des Gerichts, welches auch die Völker erfahren, alles das ist bestimmt durch das Gesetz, welches die Entwicklung des gesetzlichen Geistes regelt.

Daß der Inhalt der Prophetie nothwendig in der Entwicklung des alttestamentlichen Princips liegt, das ist die geschichtliche Nothwendigkeit, daß er auf diesem bestimmten Punkte im Verlauf der Bewegung des hebräischen Bewußtseyns diesem sich darbieten mußte. Aber nicht nur diese geschichtliche Nothwendigkeit hat der Inhalt, seine Nothwendigkeit ist nicht nur in den Verhältnissen und Bewegungen des geschichtlichen Geistes begründet, sondern eben so sehr in der Ewigkeit des Begriffs, im Begriff des religiösen Geistes.

Wenn sich der alttestamentliche Geist in die Sphäre der Prophetie erhob, so erhob er sich damit über sich selbst und über die Gestalt, die er in seinem eignen Princip, im Gesetze besitzt, und über seine ursprüngliche Bestimmtheit ging er hinaus zu einer Gestalt, die wesentlich von ihm verschieden war. In der Prophetie negirte die alttestamentliche Religion die Bestimmtheit und die Schranke, in welcher sie diese bestimmte Religion ist, und war sie im Uebergange zur absoluten Religion begriffen. Allerdings wirkte in diesem Uebergange der Religionsbegriff, wie er auch im gesetzlichen Princip erschienen ist; aber in seiner alttestamentlichen Bestimmtheit ist ihm gerade die Schranke des Gesetzes und des Volksthümlichen eigen und wenn er nun gegen diese Schranke wirkte, diese Bestimmtheit überwinden wollte, so wirkte er nicht mehr in seiner alttestamentlichen Form, sondern er unterschied sich von ihr, negirte sie und strengte sich an, sich in seiner absoluten Unendlichkeit zu setzen. Der Gedanke des persönlich gewordenen Gesetzes, der innern Einheit mit Gott, des geistigen Gottesdienstes und der allgemeinen Gemeinde ist Inhalt des absoluten Religionsbegriffs, ist die Bestimmtheit, in welcher der allgemeine Religionsbegriff nicht mehr äußerlich beschränkt ist, sondern sich mit sich zusammenschließt. Das ist die ewige Idee, die in sich selbst ihre Nothwendigkeit und Wirklichkeit hat und sich durch ihre freie Selbstbestimmung zum Inhalt des geschichtlichen Geistes macht. So ist der Gegenstand der prophetischen Anschauung durch die Macht der Idee gesetzt und die Prophetie beruht auf der Thätigkeit der Idee, die sich in die Welt des geschichtlichen Geistes entläßt und sich in dieser selber anschaut. Weil nun in der Schöpfung der prophetischen Anschauung die Idee schlechthin thätig ist, weil sie mit plötzlicher schöpferischer Kraft in den Geist eintritt und dieser in einer von der idealen Welt noch verschiedenen Umgebung lebt, so unterscheidet sich von ihr das empirische Selbstbewußtseyn des Propheten. Die Welt der Idee er-

scheint als eine neue, von der wirklichen wesentlich verschiedene, und weil die wirkliche mit ihren Widersprüchen und Mängeln noch Gewalt besitzt, so erscheint die Welt der Idee als die zukünftige, die da erst kommen soll. Dem Geiste, der sich noch in den Kämpfen der geschichtlichen Welt bewegt, gibt die Idee ohne sein Zuthun die Anschauung ihrer selbst und der prophetische Geist ist der rein empfangende, dem ohne vermittelnde Thätigkeit von seiner Seite das Bild der künftigen Herrlichkeit erscheint.

So aber entdeckt sich ein Widerspruch in der Art und Weise, wie der prophetische Geist zu seinem Inhalt kommt. Einerseits, zeigte es sich uns, ist der Gegenstand des prophetischen Bewußtseyns durch die eigne Entwicklung des gesetzlichen Geistes gesetzt. Er ist hervorgegangen aus den Anstrengungen des unglücklichen Bewußtseyns, welches im Kampf mit seiner Natürlichkeit und seiner idealen Bestimmung den Gedanken von der wirklichen Vollendung des Geistes faßte und diese Vollendung in der lebendigen Gestalt des persönlich gewordenen Gesetzes anschaute. Die geschichtlichen Qualen des Geistes haben ihm diese Befriedigung vermittelt und er besitzt in ihnen einen Schatz, den er sich durch seine Mühe verschafft und dessen Erwerb ihn persönliche Leiden und Schmerzen genug gekostet hat.

Andrerseits aber ist die Idee das Schöpferische gewesen, sie hat sich durch ihre freie Selbstbestimmung als die Anschauung des prophetischen Geistes gesetzt und erscheint diesem als Object, an dessen Hervorbringung er keinen Antheil habe.

Beide widersprechende Seiten sind an sich Eins und nur in der Dialektik der geschichtlichen Bewegung treten sie für das Bewußtseyn auseinander und in Gegensatz. In der alttestamentlichen Religion ist an sich der Gedanke der unendlichen Subjectivität, der in der Prophetie sich entwickelt hat, enthalten; aber nur an sich, denn in der wirklichen Bestimmtheit des alttestamentlichen Bewußtseyns ist er noch mit der härtesten Schranke behaftet. Im Kampfe mit der-

selben mußte sich nun allerdings der allgemeine Gedanke her-vorringen und da dieß eine schmerzhafte Anstrengung von dem alttestamentlichen Geiste forderte, da dieser seine Bestimmtheit negiren mußte, so ist der Gedanke durch die Leiden des hebräischen Bewußtseyns zu seiner Allgemeinheit hindurchgedrungen; doch das wirklich Thätige in diesem Kampfe oder das wenigstens, was den Sieg herbeiführte, war nicht der hebräische Geist in dieser seiner Bestimmtheit, sondern die Macht der Idee, die in dieser Schranke sich selbst zu verlieren fürchten mußte. Sie trat zu der Form des A. T. in Unterschied, ja in Gegensatz, und wirkte in ihrer selbstständigen Macht. Im Augenblick, wo die Idee hervortrat und dem prophetischen Bewußtseyn sich ankündigte, stand dieses noch innerhalb seiner alttestamentlichen Bestimmtheit, mußte es sich von der Idee noch wesentlich unterscheiden, und empfing es nun seinen Inhalt als einen solchen, der ihm als das Andre seiner selbst von außen gegeben wurde.

Der Wirksamkeit und Offenbarung der Idee widerspricht es nicht in unauflöslicher Weise, daß die Form, in der sie ihre Erscheinung faßt, noch alttestamentlich ist. Die Volksbestimmtheit, die Symbolik des Gesetzes bleibt noch für das prophetische Bewußtseyn und selbst die höchsten Anschauungen sind noch durch die stärksten Bande mit der natürlichen Bestimmtheit des Volksgeistes verkettet. Deshalb ist aber das alttestamentliche Bewußtseyn als Volksbewußtseyn in jenen Anschauungen nicht allein thätig gewesen. In der Prophetie steht eben beides in der innigsten Berührung, das alttestamentliche Bewußtseyn als solches und die absolute Freiheit der Idee. Der alttestamentliche Geist bricht seine Schranke und öffnet sich der Idee, aber er kann seine Bestimmtheit doch noch nicht aufgeben, beide Seiten treffen zum erstenmale zusammen und in diesem Augenblick gilt noch die Schranke. Der Widerspruch war nothwendig und ist darin begründet, daß der alttestamentliche Geist diejenige Lebensform war, deren Entwicklung den Sieg der Idee zum Ziel hatte und die auch allein den Hervor-

gang der Idee in sich erleben konnte. Daher bleiben für den prophetischen Geist die Lebensformen des A. T. die Formen für den Aufgang der Idee.

Die Idee ist nun zwar das Abbild der Persönlichkeit und in allem, worin sich die Persönlichkeit als solche offenbart, ist sie die absolute Form; denn sie ist Bewegung, die in sich selber bleibt, die auch im Andern ihrer selbst sich in sich selbst bewegt; die Idee ist eben die höchste Vermittlung aller Gegensätze und so ist es ihre That, daß die Gegensätze des gesetzlichen Geistes zur Einheit aufgelöst werden, und sie ist als Form zugleich dem Inhalte nach diese Auflösung. Wirkliche Persönlichkeit aber ist sie nicht. Wenn wir nun dennoch sagten, ihre That sey es, wenn der gesetzliche Geist zur Auflösung seiner Widersprüche komme, auf ihrem Eindruck beruhe die Prophetie und ihre freie Selbstbestimmung sey es, wenn sie sich im prophetischen Bewußtseyn setze, so kommt das daher, weil sie schlechthin innere Bewegung, absolute Vermittlung ist. Aber Vermittlung und Bewegung ist sie der Momente des religiösen Verhältnisses, sie ist die absolute Form, welche die Bewegung des subjectiven Geistes und des göttlichen Selbstbewußtseyns bestimmt und zum Zusammenschluß führt. Nur ist hierbei die Idee nicht als das starr Nothwendige zu betrachten, über welches das religiöse Verhältniß, weil es frei sey, sich unendlich erhebe, sondern Nothwendigkeit und Freiheit sind hier Eins; die inneren Bestimmungen der Idee sind die freie Selbstbestimmung des absoluten Geistes, sind die Form, die er sich selbst in seiner innern Bewegung und Vermittlung gibt.

§. 61.

Die Prophetie als Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes.

Das gesetzliche Bewußtseyn ist an sich Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes. Gott weiß sich in den Seinigen, da

das Volk, dem sie angehören, die Bestimmtheit seines Willens ist, und der subjective Geist hat im Gedanken Jehova's sein eignes wahrhaftes Seyn, also sich selbst zum Gegenstande. Dieses Selbstbewußtseyn hat nur noch nicht wirklichen Bestand erhalten; denn der subjective Geist ist im gesetzlichen Proceß nur als der natürliche vorausgesetzt, er muß sich daher in der Anerkennung Jehova's beständig aufheben und das göttliche Selbstbewußtseyn kann den subjectiven Geist noch nicht in sich erhalten und bleibend bewahren, sondern fordert von ihm nur, daß er sich in der Ausübung seiner gesetzlichen Pflicht schlechthin aufopfere.

In der Prophetie ist dieß Verhältniß wesentlich verändert und die Einheit des Selbstbewußtseyns wirklich gesetzt. Die Schranke, die im gesetzlichen Prozeß nur durch abstracte Aufopferung aufgehoben wurde, ist nun flüssig geworden; der subjective Geist weiß sich im Gedanken Jehova's erhalten und in der Anschauung des Messias bezieht sich Jehova in der Form des Selbstbewußtseyns auf die Welt des Besondern und des subjectiven Geistes. Ja, das prophetische Bewußtseyn ist selbst schon die Einheit mit dem göttlichen Geist. In der Zukunft die Gestalt des Messias anzuschauen, wäre den Propheten unmöglich gewesen, wenn sich in ihrem Innern die Gewißheit der Einheit mit Gott nicht regte. Was sie als Object außer ihnen auschauten, trugen sie als ihre Bestimmtheit und als eigenen Besitz schon in ihrer innersten Empfindung. Das war die Seligkeit und der Genuß, den sie schon in der Gegenwart aus dem Inhalt ihrer Anschauungen zogen. Aber diese Seligkeit war noch nicht mit dem Selbstbewußtseyn verbunden. Obgleich der prophetische Geist in seinen Anschauungen sich selbst und seine innerste Bestimmtheit zum Gegenstand hatte, so unterschied er doch seine eigene vollendete Gestalt von sich selbst und verschob er sie in die Zukunft als Etwas, das in der Gegenwart noch keinen Raum habe. In derselben Weise kam auch der göttliche Geist in den Propheten noch nicht

zu jener Ruhe, daß er sich auf bleibende Weise in ihnen wußte; noch weniger war das Selbstbewußtseyn des göttlichen Geistes in der Gemeinde gegeben, sondern nur momentan wurden die Propheten ergriffen und dann standen sie als einzelne Individuen in der Gemeinde da, die ohne organischen Zusammenhang mit dieser außerordentliche Träger des höhern Bewußtseyns waren. Der göttliche Geist konnte daher seine bleibende Gegenwart in der Gemeinde und im subjectiven Geiste erst als eine zukünftige verheißen. Im prophetischen Bewußtseyn ist das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes noch in der Bewegung des Werdens begriffen, es geht erst seiner vollendeten Gestalt entgegen, hat sie noch nicht erreicht und der Geist wird erst für den Geist. In der wirklichen Gegenwart hat das gesetzliche Bewußtseyn noch Gewalt, es beschränkt daher den Inhalt des prophetischen Geistes, läßt ihn für die wirkliche Empfindung noch nicht zu seiner ganzen Bedeutung kommen und so muß es ihn in die Zukunft verschieben.

Die Zeit nicht nur beschränkt den Inhalt der prophetischen Anschauung in formeller Weise, sondern die Schranke bewies sich uns auch als die innere Bestimmtheit des Inhalts, wenn z. B. die Interessen des besondern Volksgeistes sich in das zukünftige Leben der Gemeinde hineinziehen oder wenn die Einheit des Einzelnen mit Gott in die Spannung des gesetzlichen Unterschiedes wieder eingezwängt und selbst in der Person des Messias in gesetzlicher Weise die Persönlichkeit des Menschen als eine solche vorausgesetzt wird, die auch außerhalb der Einheit mit dem göttlichen Geiste wirklich wäre. Diese Formen sind selbst die Bestimmtheit des Inhalts und waren auch noch für das göttliche Selbstbewußtseyn lebendig. Der göttliche Geist wußte noch diese Volksexistenz als Erscheinung seiner Zweckbestimmung, bewegte sich noch in der Schranke dieses Volkslebens, wenn er sich aus dem Mittelpunkt desselben heraus seinem zukünftigen Reich entgegendrängte und dachte daher auch die wirkliche Gestalt seiner Zukunft in den Formen desselben.

Wenn nun der Inhalt des prophetischen Bewußtseyns vom Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes gesetzt ist, so scheint davon doch die Bestimmtheit des Einzelnen eine Ausnahme zu bilden. Und zwar ist unter dieser Ausnahme nicht jene Form des Einzelnen gemeint, in welchem das Allgemeine sich im Unterscheiden mit sich zusammenschließt und seine eigne Vollendung besitzt, also nicht jene Form des Einzelnen, welche den Gedanken des Messias bildet, sondern jene, in welcher das Einzelne sich rein auf sich bezieht, sich in sich abschließt, wo es unmittelbar für sich ist und sich zu einem selbstständigen Leben zusammenfaßt. Hieher gehören die Angaben der bestimmten Zeitentfernung z. B. beim Jesaias, wann Ephraim untergehen, beim Daniel, wann die Vollendung der Theokratie und ihr Sieg über das Feindselige der Welt kommen soll. Solche Bestimmtheit ist es, wenn Jesaias den Fall Babel's durch die Meder und Perser und das Auftreten des Cyrus verkündigt oder Daniel vier Weltreiche dem Himmelreich vorangehen sieht. Von diesem Einzelnen, scheint es, müssen wir aussagen, daß es nicht in den Bereich der Prophetie fallen könne, wenn sie nicht Prädiction, Wahrsagerei und ein Mittel zur Befriedigung eines bloß äußerlichen Fürwitzes seyn soll. Denn ein einzelnes Factum als solches steht in keinem nothwendigen Zusammenhange mit dem Geiste. Will der Geist in der Prophetie sich seiner wahrhaften Gestalt, seiner Vollendung und seinem Begriff entgegen bewegen, so trifft er diesen Begriff und seine vollendete, mit sich selbst erfüllte Gestalt in einem einzelnen Factum, in einer Jahreszahl, in der Bestimmung einer Zeitepoche nicht an. Wie der Geist in der Richtung auf seine Zukunft auf solche Bestimmtheit des Einzelnen gerathe, ist unbegreiflich. Er kann sie nur aus der Erfahrung aufnehmen, sie kann nicht in die Weissagung fallen und wenn durch die Tradition des biblischen Kanon einem Propheten dennoch die Voraussagung solcher Einzelheiten zugeschrieben wird, so müssen ihm die betreffenden Abschnitte abgesprochen und in eine spätere Zeit verlegt werden, in

welcher jene Bestimmtheit aus der Erfahrung genommen werden konnte. Auch Gott selbst, wie er sich in den Propheten weiß, weiß das Einzelne als solches nicht. Nur seine Einheit mit dem subjectiven Geiste und seine Gegenwart in der Gemeinde ist der allgemeine Inhalt seines Selbstbewußtseyns im prophetischen Geiste, nicht aber das Einzelne in seiner Abstraction als Zahlbestimmung oder als einzelnes Factum.

Diesen Principien der Kritik liegt aber der Irrthum zu Grunde, daß sie das Einzelne statt als Bestimmtheit des Begriffs nur als unmittelbares Seyn fassen. Wenn es als solches abstract, zufällig und nichtig ist, so wird es nothwendig, concret, wenn es im Zusammenhang mit dem Allgemeinen und als Bestimmtheit desselben gewußt wird. Auch der Geschichtschreiber glaubt ein einzelnes Factum nicht eher zu verstehen und begriffen zu haben, als wenn er es im Zusammenhang mit dem allgemeinen Geist der Gesammtheit eines Volkes oder der Weltgeschichte erklärt hat. Für sich ist das Einzelne todt, verschwindet es bedeutungslos und kann es nur mit Gewalt von der äußern Reflexion festgehalten werden, aber Leben und freien Bestand hat es als ein Glied und Moment in der Entwicklung des Allgemeinen. Das Allgemeine nun oder die Idee der Weltgeschichte ist die Idee der Menschheit in ihrer wahren Erfüllung und in ihrer Einheit mit Gott. Im Lebenskreise dieser Idee des Gottmenschen hat das Einzelne der Geschichte seine alleinige Bedeutung, es bewegt sich bewußtlos wie das Heidenthum oder mit Bewußtseyn wie das Judenthum zur Erfüllung der Idee hin, liegt in der Reihe dieser geschichtlichen Entwicklung und ist ein lebendiges Glied derselben oder es lebt und webt in der erschienenen Wirklichkeit der Idee. Wenn daher Gott das Einzelne als solches nicht weiß, so weiß er es in der absoluten Idee der Geschichte und so wie er das Bewußtseyn derselben in dem prophetischen Geiste setzte, so konnte er auch das Bewußtseyn des Einzelnen in demselben setzen.

In ihrem allgemeinen Umfange ist die Prophetie der Trieb, in welchem das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes seiner Vollendung entgegenwuchs und die Gestalt dieser Vollendung aus dem Material des gesetzlichen Geistes für die Anschauung bildete. Sie ist eine Bewegung, die aus dem innersten Mittelpunkte des alttestamentlichen Geistes hervorging, und ist nicht so zu erklären, als ob die empirische Bestimmtheit der geschichtlichen Erscheinung Christi als dieses Individuum Jesus aus der Zukunft in die frühere Zeit herübergezogen sey. Sie ist das Werden der Zukunft und daher, weil der Gedanke der Vollendung aus der Welt des gesetzlichen Geistes aufkeimte, daher kam es auch, daß er noch mit den Interessen und geschichtlichen Collisionen des hebräischen Geistes, mit dem Kampf gegen das Weltreich der Assyrer oder Chaldäer so eng verknüpft wurde. Dieser Widerspruch, daß der Unendlichkeit der absoluten Idee ein beschränkter geschichtlicher Boden gegeben wurde, mußte sich aber desto heftiger dem prophetischen Geiste wenn auch zunächst nur für das Gefühl kund geben, je lebhafter das Bewußtseyn von der Allgemeinheit der Idee in ihnen sich entwickelte, je mehr in ihnen der Gedanke, daß auch diese Volksbestimmtheit des religiösen Geistes und ihre beschränkten Interessen negirt werden müssen, Kraft bekam und je öfter schon geschichtliche Katastrophen, die frühern Propheten als unmittelbare Vorstufen der Vollendung galten, vorübergegangen waren, ohne diese herbeigeführt zu haben. Da mußte sich das göttliche Selbstbewußtseyn in den Propheten endlich gewaltsam anstrengen, um sich über die Anschauung jener beschränkten Vorstufen zu erheben und den Blick in die Zeit der Reife, die die Frucht der Vollendung tragen könne, zu erweitern. Da erschöpfte sich, wie in der Anschauung Daniel's, die allgemeine Kraft der Welt in ihrem Widerstand gegen das Gottesreich, in Weltreichen, bis auch das Himmelreich in seiner allgemeinen Vollendung erscheinen könne, und dieses Ringen des göttlichen Geistes in den Propheten, dieser Kampf mit

der Schranke der hebräischen Geschichts-Anschauung ist die äußerste Spitze der Eingebung.

Anmerk. Nach der ganzen obigen Darstellung bedarf es dessen nicht mehr, daß wir die Frage behandeln, in welchem Verhältniß die Prophetie zum Christenthum stehe. Ist das Christenthum die absolute Religion, so ist sein Verhältniß zur Prophetie durch die innere Kritik derselben gegeben, da die Dialektik der obigen Darstellung uns zeigte, wieweit noch der Religionsbegriff in seiner Erscheinung in der Sphäre des prophetischen Bewußtseyns beschränkt sey. Und mehr als diese innere Kritik war hier nicht zu geben, alles Andere wäre nur ein äußerliches Vergleichen gewesen. Die Frage nach der Erfüllung der Prophetie im Christenthum erhält ihre Beantwortung erst in der Darstellung der christlichen Offenbarung und zwar auch hier wieder in der Form der immanenten Kritik, da in der Erscheinung Christi und in der apostolischen Lehrentwicklung die Dialektik des absoluten Religionsbegriffs und seiner alttestamenllichen Bestimmtheit und die Negation der Schranke, welche das prophetische Bewußtseyn immer noch an der Volksbestimmtheit und am gesetzlichen Geiste hatte, selbst ihre innere Stellung hat und ein Moment in der geschichtlichen Erscheinung des christlichen Geistes war.

Fünfter Abschnitt.

Der Uebergang des hebräischen Volkslebens in die Form der Gemeinde.

---

§. 62.

Die Wiederherstellung der Volksexistenz.

Als das Volk vom Untergang seines Staats getroffen wurde und in die Gefangenschaft wandern mußte, war es so sehr von der Gewalt des Naturdienstes beherrscht, daß das höhere Princip von dem prophetischen Bewußtseyn nur

mit der verzweifeltsten Anstrengung festgehalten und sogar nur in der Form gesichert werden konnte, daß es zu einer neuen Welt erweitert wurde, die sich über den Trümmern des dem Gericht verfallenen Volks erbauen würde, und nun, da das Volk aus der Gefangenschaft zurückgekehrt, sehen wir es der Masse nach, die seinen allgemeinen Character ausdrückt, mit fester Bestimmtheit sich an das Gesetz klammern und in dieser Starrheit des gesetzlichen Bewußtseyns wirken auch Esra und Nehemia. Ehe wir fragen können, wie diese Form des Bewußtseyns entstand, beschäftigt uns die Frage, wie sie nach der Wirksamkeit und nach den Anstrengungen der Propheten auch nur möglich seyn konnte. Die Schwierigkeit wächst noch, wenn wir bedenken, daß sich diese neue Form des Lebens bildete, während noch Propheten wie Haggai, Zacharia und Maleachi zum Volke sprachen.

Es erscheint in der That als ein harter Widerspruch, daß das Volk noch einmal sich in die Hülle des Gesetzes mit so zäher Lebenskraft einwohnte, nachdem Propheten wie z. B. Jeremias die Symbolik des gesetzlichen Cultus bis in den innersten Sitz ihres Lebens, in ihrem heiligsten Mittelpunkt negirt hatten. Und wie oft haben nicht die Propheten dem Volke verkündigt, daß in die Mitte seines religiösen Lebens die Heiden aufgenommen werden sollten, und was geschah nun nach dem Exil? Die Samaritaner, die aus den heidnischen Colonieen im Land der zehn Stämme als Mischvolk entstanden und dem Gesetz nicht ganz fremd waren, wollen am Tempelbau Theil nehmen, wollen in die Gemeinde aufgenommen werden und die Juden weisen sie mit der größten Härte zurück. Das Volk war also keinesweges geneigt, die Heiden unter sich aufzunehmen, da es sich nicht einmal dazu bei einem Geschlechte verstehen wollte, welches Jehova kennen gelernt hatte. Und doch sagte noch nach dem Exil Maleachi, groß wird der Name Jehova's seyn unter den Völkern [1]) und, während derselbe Prophet sagte, an jedem Orte

[1]) Mal. 1, 11.

wird dann geräuchert und geopfert dem Namen Jehova's, also an jedem Orte würde Jehova verehrt werden können, da betrachtete man den Tempel doch mit der Vorstellung, daß nur hier der gesetzliche Dienst vollzogen werden könne. Ja, während Maleachi das Gesetz so stark negirte, daß er sagte, die Feste seyen in den Augen Jehova's Mist [1]), kettete man sich doch an die ganze Erscheinung des Cultus.

Dieser Widerspruch ist aber nicht als ein solcher zu fassen, der nur zwischen der prophetischen Anschauung und dem Volksbewußtseyn statt fand, sondern er beherrschte zugleich das prophetische Bewußtseyn selbst und weil er in diesem nicht gelöst war, so mußte er auch unauflöslich zwischen den höhern Anschauungen der Propheten und dem allgemeinen Volksbewußtseyn stehen bleiben.

Die bedeutendsten Propheten haben mit dürren bestimmten Worten das Gesetz negirt; erinnern wir uns nur, wie Jesaias erklärte, Jehova habe kein Wohlgefallen an den Opfern, wie Jeremias der Bundeslade das Ende verkündigte. Setzen wir nun den Fall, ein Prophet hätte diesen Gedanken so eben vor dem Volke ausgesprochen und es wäre dann in der Aufwallung des Eifers die Volksmasse in den Tempel gelaufen, um die Altäre niederzuwerfen, die Bundeslade zu zerstören und dem Opferwesen ein Ende zu machen. Solche Leute würde der Prophet auf das heftigste angedonnert, alle Strafgerichte Jehova's auf sie herabbeschworen haben. Denn für das prophetische Bewußtseyn war der Untergang des bisherigen Cultus eine geschichtliche Nothwendigkeit, die sich unumgänglich durchsetzen würde. Aber die Verwirklichung dieser Nothwendigkeit erwartete es auch rein und allein von der Geschichte, sie sollte unwillkührlich eintreten und ohne absichtliches Zuthun der Einzelnen. Die Propheten thaten daher auch nichts dazu, ihre idealen Anschauungen ins wirkliche Leben einzuführen. Oder setzen wir den Fall, eine Parthei hätte sich vom äußern Cultus

---

[1]) Mal. 2, 3.

zurückgezogen, ohne ihn gewaltsam zu stürzen; sie hätte sich aber auf prophetische Aussprüche berufen und behauptet, sie bedürfe des Gesetzes und der äußern symbolischen Vermittlung desselben nicht mehr, sie trügen das wahre Gesetz in sich selber, in ihrem Herzen und auf die Gesinnung, nicht auf die äußere Erscheinung komme es an. Auch über solche hätten die Propheten die ganze Kraft ihrer Drohungen ergehen lassen. Denn seinen Inhalt schaute der prophetische Geist in der Zukunft und betrachtete ihn als einen solchen, der von Jehova allein gesetzt werden könne. Wie die Kluft zwischen der Gegenwart und Zukunft ausgefüllt werden könne, darauf reflectirten die Propheten nicht, da sie sich auf der Flucht aus der unglücklichen Gegenwart in der Anschauung des Zukünftigen unmittelbar befriedigt fühlten und dieses für den Genuß und die Empfindung schon beseligend wirkte und sich unwillkührlich als gegenwärtig bewies. Aber sie konnten auch nicht einmal ihre Auffassung des Gesetzes ins Leben setzen, da das Princip noch nicht die innere Fülle der Allgemeinheit erreicht hatte, aus der es die Bestimmtheit hätte nehmen können, die dazu nöthig ist, wenn es mit sich alle Seiten der Wirklichkeit in Uebereinstimmung bringen wollte. Selbst auf seiner höchsten Spitze, die es erreichen konnte, vermochte das hebräische Princip nicht, die Welt in der That umzuwandeln; in seiner Reinheit konnte es sich nur als Inhalt der idealen Anschauung bewahren und wollte es sich selbst in dieser Sphäre seiner übersinnlichen Welt näher gestalten, oder machten die Propheten in der Paränese den Versuch, in das wirkliche geschichtliche Leben des Volks sich herabzulassen und in dasselbe bessernd einzugreifen, so fielen sie in den Umkreis des gesetzlichen Bewußtseyns zurück und suchten sie ihn nur vor den Verstößen und Vergehungen, die sich das Volk gegen ihn hatte zu Schulden kommen lassen, sicher zu stellen. Den Inhalt ihrer Ermahnungen nehmen sie aus der gesetzlichen Welt, unbefangen darüber, daß sie diese durch ihr höheres Princip im Grunde zerstört haben. Für die Gegen-

wart konnten sie in der Auffassung des Gesetzes nichts Neues, keinen wesentlichen Umschwung bewirken; das Einzige, was ihnen hier zu erreichen möglich war, beschränkte sich darauf, daß dem Abfall und dem ungesetzlichen Wesen gesteuert wurde. Es darf uns daher nicht wundern, wenn wir nach dem Exil die ganze gesetzliche Verfassung auch äußerlich festgehalten sehen. Und selbst diese äußere Geltung des Gesetzes war nicht einmal die unmittelbare Folge der prophetischen Wirksamkeit und kam nicht nur daher, daß durch die Prophetie der Volksgeist aus seinen Schwankungen zwischen dem Naturdienste und dem gesetzlichen Wesen herausgerissen und mit der gesetzlichen Substanz versöhnt wäre, sondern zu diesem Erfolg mußten die gesammten geschichtlichen Verhältnisse, in welche das Volk eintrat, das Ihrige beitragen.

In demselben Verhältniß stehen zur Wirklichkeit die Weissagungen von der Einkehr der Völker in die Gemeinde. Es wäre gar keine Versuchung für einen Propheten gewesen, wenn er so eben gesagt hätte: siehe die Völker strömen nach Jerusalem und wenn nun die Gesandtschaft von einem heidnischen Volke gekommen wäre mit dem Antrage, es habe Lust in den religiösen Verband des Volkes Gottes aufgenommen zu werden. Sagte z. B. Jesaias, Aegypten würde so wie bisher Israel das Volk Jehova's genannt werden und hätten nun die Aegypter diesen Titel wirklich durch eine Botschaft, die Jehova ihre Huldigung darbrachte, in Anspruch nehmen wollen, so hätte dieser Fall für den Propheten gar keine Schwierigkeit gehabt; ohne sich einen Augenblick zu bedenken, würde er dergleichen Ansinnen auf das entschiedenste zurückgewiesen haben.

Also derselbe Widerspruch: die Allgemeinheit der Theokratie hielten die Propheten für nothwendig und doch thaten sie keinen Schritt dazu, die Völker in die Theokratie einzuführen, und jedes Ansinnen eines fremden Volkes würde schleunigst abgewiesen seyn. Die Bekehrung der Heiden wurde erst als zukünftig betrachtet und zwar als ein Factum, das nur durch die Macht Jehova's herbeigeführt werden

könne. Das hebräische Princip hatte im prophetischen Geiste seine Allgemeinheit gesetzt und doch fühlte es sich noch nicht reif dazu, diesem Gedanken seiner Universalität Wirklichkeit zu geben. Es hatte seine gesetzliche Form des Sollens, in welcher sein wesentlicher Inhalt erst als Postulat und als Inhalt der Zukunft erscheint, noch nicht aufgegeben und konnte diese Form nicht aufgeben, weil seine Allgemeinheit auch in den höchsten Anschauungen der Propheten wieder von der beschränkten Lebendigkeit des gesetzlichen Volksgeistes eingeengt wurde. So blieb der Widerspruch der Allgemeinheit und des Beschränkten und da war es natürlich, daß das Volk, dessen Selbstgefühl durch das Princip noch nicht aufgehoben werden konnte, sich immer wieder ausschließend gegen die Völker verhielt. Zu diesem ausschließenden Verhältniß trieb es aber auch seine geschichtliche Stellung, da die Völker noch kräftig bestanden und als solche, als Völker, nicht in die Gemeinde aufgenommen werden konnten. Die wirkliche Allgemeinheit der Gemeinde war erst dann möglich und trat auch erst ein, als alle beschränkten Volksgeister zerbrochen waren, und mit Recht erwartete daher der prophetische Geist, daß die Allgemeinheit der Gemeinde erst durch das allgemeine geschichtliche Gericht vermittelt werden würde, in welchem die heidnischen Volksexistenzen gründlich aufgehoben werden sollten. Aus dieser Anschauung ist es auch zu erklären, daß sich die Juden nach dem Exil den Ansprüchen der Samaritaner so heftig entgegensetzten und sie in ihren Verband nicht aufnahmen: ein Volk stand noch dem andern gegenüber, da war das Verhältniß der äußern Ausschließung noch nothwendig und als Volk konnten die Samaritaner nicht in eine Gemeinde aufgenommen werden, die selbst ein Volk war. Ja diesen Widerspruch trugen auch die Propheten in ihrem Bewußtseyn dergestalt, daß beide Seiten unvermittelt neben einander stehen. Wenn Maleachi vom Gedanken der Allgemeinheit getrieben verheißt, daß vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang dem Namen Jehova's geopfert

werden wird [1]), daß also alle Völker der Erde Jehova als Glieder seiner Gemeinde anerkennen wird, so kehrt er wieder die Seite des ausschließenden Verhältnisses hervor und nennt er Edom das Volk, dem Jehova ewiglich zürnen werde [2]).

Endlich auch die prophetische Anschauung vom Messias konnte nicht einen wirklich umschaffenden Einfluß auf das Volksbewußtseyn ausüben und für dasselbe ein bleibendes, immer und in allen religiösen Beziehungen gegenwärtiges Object hervorbringen; wenigstens geschah es nicht sogleich, nicht in der Zeit, in welcher das hebräische Princip noch in der Entwicklung und in seiner Vollendung zur Form der Totalität begriffen war. Es konnte zwar nie an solchen fehlen, die dem Zuge nach der Zukunft folgten, den Propheten hätte sonst aller geschichtliche Boden für ihre Wirksamkeit und damit die erste Voraussetzung dazu, daß sie verstanden würden, gefehlt. Besonders die geschichtlichen Conflicte des Volks mit dem orientalischen Weltreich und das äußerste Unglück des Staats mochten dazu beitragen, daß man sehnlichst die Lösung der Widersprüche von der Zukunft erwartete, und auch diese Erwartungen an das Auftreten des Messias knüpfte. Aber von Einfluß auf das gegenwärtige Leben und dessen Verfassung war diese Erwartung nicht, sie bezog sich auf die Zukunft und die Gegenwart bildete sich völlig unabhängig von ihr aus. War auch der Gedanke des Messias aus den Kämpfen des gesetzlichen Bewußtseyns hervorgegangen und war er selbst ein Zeugniß, daß dieses auf dem Wege zur Form des Selbstbewußtseyns war und das Gefühl der persönlichen Einheit mit der gesetzlichen Substanz zur Grundlage hatte, so konnte er das Leben und alle Seiten desselben doch noch nicht als Mittelpunkt beherrschen. Das gesetzliche Interesse des Volksgeistes hatte noch zu viel Kraft, als daß es diesen Gedanken selbst in der prophetischen Anschauung nicht mehr hätte beschränken sollen, und so darf es uns nicht mehr auffallen, wenn

[1]) Mal. 1, 11. [2]) Ebend. V. 4.

wir nach dem Exil ein starr gesetzliches Leben finden, welches von dem höheren Moment der prophetischen Anschauung nicht berührt war.

Während nun das Volk im Gesetz sich immer mehr befestigte, der Geist sich in die Hülle desselben einwohnte, lebte der theokratisch begeisterte Hebräer ein getheiltes Leben. In der Gegenwart war er umgeben von der gesetzlichen Form, aber auch von den Verstößen dagegen, die um so äußerlicher auffallen mußten, je strenger sich das Gesetzliche geltend machte. Niemals haben daher die Propheten so sehr über Lug und Trug in den gesetzlichen Verhältnissen geklagt als nach dem Exil. Jenseits dieser Verwicklungen des gesetzlichen Lebens, in der Zukunft, sah die begeisterte Anschauung ihren wesentlichen Inhalt. Die Trennung beider Welten wurde schroffer als sie es vor dem Exil war, und jetzt geschah es, daß der Messias und sein Reich zu einem Gedanken wurde, der nur im Himmel bis jetzt wirklich sey. Das Reich des Messias wurde das von der Erde und Gegenwart abgesonderte Himmelreich. Beide Seiten, zwischen denen sich das allgemeine Bewußtseyn bisher bewegt hatte, traten immer mehr auseinander. Die Gegenwart wurde für sich in gesetzlicher Form fixirt und weit in die Zukunft, so weit hinaus trat das Reich des Messias, die Kluft zwischen der geschichtlichen Gegenwart und der Ankunft des Messias erschien endlich so groß, daß der letzte Prophet zwischen beide Seiten noch einen Zwischenact schob, die Ankunft des Elias. Dieser sollte als Vorläufer des Messias die härtesten Widersprüche des geschichtlichen Lebens erst tilgen, damit die letzte Reife des Volkslebens für seine Vollendung herankomme.

Die Kraft, welche das gesetzliche Wesen selbst der prophetischen Idee gegenüber gewann, bewirkte es, daß das Volk im Untergang seines Staats sich erhielt und aus der Gefangenschaft sogar in eine Zuständlichkeit zurückkehrte, die mehr als je vom gesetzlichen Princip durchdrungen war. Das Volk konnte nicht untergehen, durch den Kampf, den

es zumal in den beiden vorhergehenden Jahrhunderten der Prophetie in sich selbst geführt hatte, waren seine Lebenskräfte zu sehr mit dem Princip und mit dessen eignen Interessen verwachsen, als daß es mit dem Verlust seiner Selbstständigkeit sich selbst hätte aufgeben können. Mit dem lebendigen Boden der Geschichte verband es noch der kräftigste Faden, der zwischen allen seinen Empfindungen, zwischen seinem Selbstbewußtseyn und zwischen seiner Aufgabe hin und herging. So wie es ihm unmöglich war, sich von seiner Aufgabe abzuscheiden, so fehlte es ihm auch nicht an Lebenskraft, die ihm von dieser zuströmte. Das stand ihm jetzt fest, nachdem es von den Propheten so lange bearbeitet war und das Unglück seiner Schwankungen zwischen dem Naturdienst und dem gesetzlichen Leben erfahren hatte, daß seine gesetzliche Bestimmung in ihrer reinen Idealität ausgeführt werden müsse und vollzogen werden könne, und der unwiderstehliche Trieb, der im Sollen und in der Forderung seiner Bestimmung liegt, gab ihm die unverwüstliche Zähigkeit seines Bestehens. Die Aufgabe des Volks war noch im Werden begriffen und in der Noth der höchsten Gefahr, da der Boden ihrer Erscheinung unterzugehen schien, mußte sie am meisten ihre Kräfte anstrengen, um denselben zu erhalten. Und um so leichter wurde ihr das, da der Feind, mit dem sie ein Jahrtausend hindurch in Kampf gelegen hatte, der Naturdienst sein Lebensziel erreicht, den Zweck, dem er diente, erreicht, die Wurzel, aus der er immer von neuem hervorwuchs, verloren hatte und endlich im höhern Princip ideell gesetzt und zu seiner Wahrheit erhoben war. Alle Formen des Naturdienstes, die ihnen nur zu Gebote standen, hatten die Hebräer durchlebt, bis sie auf dem eignen Boden desselben seine Gräuel abgebüßt und die Endlichkeit des natürlichen Genusses in der Trauer um den Adonis empfunden, oder die Ausschweifungen desselben in der Anschauung des himmlischen Lichts von sich abgethan hatten. Hatte der Naturdienst im hebräischen Princip den Zweck, die Gegenwärtigkeit des unmittelbaren Genusses der gesetzlichen Trans-

scendenz des Göttlichen gegenüber festzuhalten, so war dieser Zweck jetzt in höherer vermittelter Weise ausgeführt, nachdem im prophetischen Geiste das Göttliche in die Tiefe des Selbstbewußtseyns herabgezogen war. Und als das Volk endlich seine Selbstständigkeit verlor und in die Gefangenschaft geführt wurde, da wurde ihm auch die natürliche Unmittelbarkeit genommen, die in allen Völkern des Alterthums die Wurzel des natürlichen Inhalts war, der in ihre religiöse Anschauung eindrang. Gleichsam ins Leere, eigentlich aber in seine innerste Idealität, in seine reine Allgemeinheit gestellt mußte der Volksgeist in der Gefangenschaft den Naturdienst, den er ohnehin in der Totalität durchlebt hatte, von sich abthun, und sich nun mit dem entschiedensten Bewußtseyn in das ideale Reich seines Princips werfen. Das war der Einfluß, welchen das Exil auf das Volksbewußtseyn äußerte; die Mächte, die in diesem wechselnd um die Oberhand gekämpft hatten, konnten sich jetzt wirklich auseinandersetzen und da das gesetzliche Princip sich vollständig ausgebildet und selbst seinen natürlichen Feind innerlich mit sich versöhnt hatte, so konnte es siegreich aus dem Kampfe hervorgehen und dem Naturdienst alle seine Macht entziehen. Der äußerliche Anstoß zu dieser Katastrophe kam nicht daher, daß in der Gefangenschaft das gesammte Volk großen Leiden und Bedrückungen ausgesetzt gewesen wäre. Von solchen allgemeinen Verfolgungen hören wir nichts, aber auch ohne sie war die ganze Lage des Volks im Exil Unglücks genug, ja das größte Unglück, von dem es getroffen werden konnte. War es doch von dem geschichtlichen Boden, auf dem es allein als dieses Volk mit seiner Verfassung selbstständig leben konnte, plötzlich abgelöst; um nicht völlig unterzugehen, mußte es sich gewaltsam zusammenfassen, seinen geistigen Besitz zusammenraffen und die Erinnerung seiner gesetzlichen Substanz befestigen. Auch der Gegensatz gegen das Heidenthum, in dessen Mitte es sich nun verstoßen sah, diente dazu, die Unbefangenheit der eigenen Neigung zum Naturdienste zu zerstören, und den Gedanken

des Gesetzes zu beleben. Daher die große Umwandlung, daß gegen das Ende des Exils das Volk als streng monotheistisch erscheint und dem Gesetze ungetheilt anhing. Der Volksgeist hatte Buße gethan und war aus seinen bisherigen Schwankungen, Kämpfen und unruhigen Leidenschaften in sich gekehrt.

Diese innere Verfassung des Geistes während des Exils wird auch durch einen Zuwachs bestätigt, der in dieser Zeit zum Cultus hinzugekommen war. Der gesetzliche Cultus selbst konnte damals nicht ausgeübt werden, da er an das heilige Land und an den Tempel geknüpft war. Dafür stiftete man aber unwillkührlich einen Dienst, der zur damaligen Lage stimmte; man feierte in der Erinnerung die Tage, welche seit dem Augenblick, da die Belagerung der Stadt durch die Chaldäer begann, bis zur Zerstörung der Stadt und des Tempels, und bis zur Ermordung des Gedalja besonders entscheidend und unglückbringend waren. Natürlich konnte diese Erinnerung nur eine traurige und gedrückte seyn, da sich mit ihr das unglückliche Bewußtseyn verband, daß das Volk seine Leiden selbst verschuldet und nun abzubüßen habe. Die Erinnerung des geschichtlichen Unglücks bildete jene Tage zu Fasttagen, die jährlich und vom ganzen Volk zu beobachten seyen. Im Exil mußten sich diese Fasttage bereits längst gebildet haben, denn sogleich, als das Volk nach Hause zurückgekehrt war, sind sie schon herrschend und anerkannt, und es entstand sogar die Frage, ob man auch noch fernerhin, wie früher, an diesen Tagen fasten solle, eine Frage, die Zacharias unbestimmt mit der Aussicht auf die Zukunft, wo die Unglückstage zu Tagen der Wonne und Freude werden sollen, beschwichtigt [1]).

So vollbrachte sich die Erhaltung des Princips in stiller Weise für die Masse des Volks durch das ruhige Zusammenwirken aller frühern geschichtlichen Voraussetzungen, und daß diese zu ihrem vereinigten Wirken getrieben wurden

---

[1]) Zach. 7, 3. 5. 8, 19.

und zu jenem Resultat des festen gesetzlichen Bewußtseyns heranwuchsen, war durch den unwillkührlichen Gegensatz gegen das allgemeine Unglück des Volks und gegen das Heidenthum, in dessen Mitte sich die Gemeinde zu verlieren fürchten mußte, vermittelt. Eine andere Scene mußte sich aber eröffnen, wenn statt dieses stillen Gegensatzes der feindlichen Massen ein offner Kampf eintrat, und zwar ein Kampf, der zwischen den Repräsentanten der Massen entbrannte. Das ist der Kampf, der zwischen den Fürsten des Weltreichs und zwischen Daniel, der größten Persönlichkeit des Volks in der Zeit des Exils, geführt wurde. Die Idee der Theokratie war damals noch nicht in der Vollendung offenbar, daß sie auf diese ihre Offenbarung mit der Zuversicht vertrauen konnte, sie würde sich durch ihre innere Macht den Weg durch die äußerste Gefahr hindurch bahnen. Sie wurde erst offenbar, sie war noch nicht wirklich als Idee vollendet und hatte deshalb in sich selbst noch nicht die Ruhe der Selbstgewißheit, daß ihre Schöpfung in der Welt des Selbstbewußtseyns sich gegen alle Angriffe sicher erhalten würde. Der Streit der Theokratie mit dem Heidenthum konnte daher nicht mit den Waffen des Selbstbewußtseyns und durch die freie Entwicklung desselben geführt werden, dazu sah sich der Geist zu sehr durch die überlegene äußere Gewalt in sich zurückgedrängt. Das gefährdete Princip mußte mit seiner persönlichen Kraft auf den geschichtlichen Kampfplatz treten und es entschied den Streit durch Thaten, durch Wunder, die eben deshalb so grell, colossal und gewaltsam erscheinen, weil das religiöse Selbstbewußtseyn seine Sicherheit verloren hatte und die Hilfe in ihrer Erscheinungsform die Gestalt des Aeußerlichen und Unvermittelten haben mußte. An sich aber hatte diese Gestalt des Wunders auch in dem kämpfenden geschichtlichen Geiste den Grund ihrer Vermittlung, nämlich in der abstracten Innerlichkeit, die, wenn sie wider ihren Gegner losbricht, sich eben so abstract und so gewaltsam, wie sie sich erst in sich zusammengefaßt hatte, äußert.

Durch dieses Verhältniß der Hebräer zum Heidenthum ist es aber nicht ausgeschlossen, daß nicht auch im Exil derselbe Proceß sich fortsetzte, der bei aller ausschließenden Stellung des Princips seit den ersten Anfängen des Volks immer gedauert, die heidnische Anschauung in das Leben der Gemeinde versetzt und zu einem innern Moment ihres Bewußtseyns umgebildet hatte. Schon der Kampf und der Gegensatz ist nicht ohne innere Berührung denkbar; mochte sich das Volk noch so sehr der natürlichen Anschauung widersetzen, so mußte es doch die Elemente derselben zum Gegenstand seiner Betrachtung machen, sich mit ihnen beschäftigen, dadurch traten sie seinem Bewußtseyn immer näher, lebten sich in diesem ein und unvermerkt konnte es geschehen, daß sie hier endlich heimisch und zum wesentlichen Lebensgehalt umgebildet wurden. Kam noch dazu, daß dem Princip selbst gerade die Bestimmtheit fehlte, die der natürlichen Anschauung eigen war, und daß es dieselbe aus sich selbst noch nicht hatte schaffen können, so theilte sich ihm das Moment der natürlichen Anschauung, dessen es selbst bedurfte, unwiderstehlich mit. So ist es nicht unmöglich, daß nicht während des Exils das hebräische Princip sich durch Elemente der natürlichen Anschauung bereichert hätte, und auch sein ausschließendes Verhältniß zum Naturdienst, welches man aber immer mit Unrecht gegen eine solche Möglichkeit anführen würde, war im Anfange des Exils nicht für die gesammte Masse des Volks so entschieden und durchdrang erst allmählig das Ganze, da in der ersten Zeit der Gefangenschaft die Exulanten dem Götzendienst noch ergeben waren [1]). Gewöhnlich behauptet nun die historische Kritik, daß der Gedanke der Auferstehung, des Weltgerichts und des Satan erst im Exil in das hebräische Bewußtseyn eingedrungen sey, und zwar auf Anlaß der Berührung mit den Persern. Gegenwärtig ist man davon zurückgekommen, diesen Einfluß nur auf die Zeit der Gefangenschaft zu beschrän-

---

[1]) Ezech. 14, 3.

ken, da erst im letzten Augenblick derselben die persische Herrschaft begann, und statt dessen nimmt man an, daß er sich auch in den nächsten zwei Jahrhunderten fortsetzte; aber eben so gut kann man ihn schon von den nächsten Jahrhunderten vor dem Exil her als wirksam betrachten, da früher schon die Verbindung mit Oberasien in vollem Gange war, Jesaias z. B. Elam kennt [1]), Medien eine Provinz Assyriens war und dorthin nach dem Fall Samaria's ein Theil der zehn Stämme versetzt wurde [2]). Wenn nun dergestalt der Einfluß der Zendreligion einen größeren Spielraum gewinnt, so ist er doch in eine enge Gränze einzuschränken, da die Anschauungen, die von ihm herrühren sollen, theils vom hebräischen Princip selbst gesetzt sind, theils im Umkreis desselben schon vorbereitet waren. Was zunächst den Gedanken der Auferstehung betrifft, so war dieser schon auf dem Standpunkt der davidischen Psalmen gegeben und seine Umwendung aus der Form der persönlichen Beziehung auf den kämpfenden Gerechten in das allgemeine Interesse der Gemeinde erhielt er nothwendig auf dem Gebiet der Prophetie, sobald die Gemeinde in ihrer Totalität in dem Conflict mit der Welt, der sie in den Untergang und Tod stürzte, gedacht wurde. Seinen innern Grund hatte aber dieser Gedanke darin, daß das gesetzliche Bewußtseyn in die Form des allgemeinen Selbstbewußtseyns überging und seinen Gegenstand zu seinem innern Gehalt, und damit zum Quell seines unvergänglichen Lebens umbildete. Im Anfange des Exils stand die Gewißheit der Auferstehung schon so fest, daß Ezechiel von ihr das Bild für die Wiederherstellung des Hauses Israel entlehnen konnte [3]). Der Gedanke des Gerichts wurde rein und allein durch die Dialektik des Gesetzes vermittelt, und seine Allgemeinheit erhielt er aus der Natur des Princips selber, da Jehova in seiner Allgemeinheit das Geschick seiner Gemeinde am Ende so weit beru-

---

[1]) Jes. 11, 11. [2]) II. König. 17, 6.
[3]) Ezech. 37, 1—14.

higt, daß er alle Feinde derselben in sein Gericht hineinzieht und ihren Gegensatz aufhebt. Schwerer war es dem hebräischen Princip, den Gedanken des Satan aus sich zu erzeugen, ja in seiner ursprünglichen Form war es ihm unmöglich, da es den Gegensatz der Sünde nicht in der reinen Allgemeinheit, sondern immer nur in der einzelnen Erscheinungsform des Vergehens fassen konnte. Zur wirklichen Allgemeinheit konnte es den Gegensatz nicht fortgehen lassen, da es nur der Macht Jehova's Allgemeinheit zuschrieb und der Endlichkeit nie so viel Freiheit gab, daß es sich in sich selbst vertiefen, sich als reines Fürsichseyn erfassen und zum Versuch, sich in sich als unendlich zu setzen, fortgehen konnte. Wie überall, bewegte sich das hebräische Princip auch in dieser Sphäre in Widersprüchen, deren Seiten sich unruhig auf einander beziehen, nie ihr nothwendiges Verhältniß erreichen, und so das unfertige Wesen des Princips beweisen. War es von Anfang an ein Widerspruch, daß der Macht und Heiligkeit Jehova's, mit der er sich auf die Endlichkeit bezieht, Allgemeinheit zukam, und das, worauf sie sich bezieht, nicht in der Form des Allgemeinen gefaßt wurde, so daß die Macht und Heiligkeit sich nicht in der That als allgemein beweisen konnte, so wurde das ausgeglichen, als im Asasel dem ethischen Nachbilde des Typhon die Heiligkeit ihren allgemeinen Gegensatz bekam. Aber beschränkt wurde diese Anschauung sogleich wieder dadurch, daß sie die Gemeinde nicht durch ihr gesammtes Leben, durch alle ihre innern Kämpfe begleitete, sondern nur an dem bestimmten Tage des Versöhnungsfestes sie beschäftigen sollte. Das hebräische Princip scheute sich gleichsam, und vermochte es noch nicht, den allgemeinen Gegensatz immer sich gegenüber zu haben, es drängte ihn so sehr zurück, daß es ihn nur an Einem Tage hervortreten ließ, um ihm die Verschuldungen der Gemeinde zuzuwerfen. Später in der Lyrik der davidischen Psalmen rang sich der Gedanke der allgemeinen Sündhaftigkeit hervor, aber zur Anschauung des feindseligen Dämon, dessen Werk und Wesen

überhaupt die Sünde sey, wurde er nicht in Verhältniß gesetzt und er konnte es auch nicht, da er noch nicht einmal die gesammte Selbstanschauung der Subjectivität durchdrungen und sich in ihr als bleibendes Moment erhalten hatte. Denn derselbe Hebräer, der das einemal vom Gedanken der allgemeinen Sündhaftigkeit sich erdrückt fühlt, kann ja einen Augenblick nachher sich trotzig Jehova gegenüberstellen und auf seine Reinheit und unbefleckte Unschuld pochen. So blieb der Gedanke, von dessen Fortbildung und Erhebung zu einer objectiven Gestalt die Befestigung des Gegensatzes abhing, unfruchtbar. In der Vision des Micha wird die Lüge der falschen Propheten, die vor Ahab weissagten, darauf zurückgeführt, daß Jehova Ahab in's Verderben stürzen wollte, und der Geist, der den göttlichen Auftrag übernahm, als ein Geist des Truges in den Mund der falschen Propheten einging [1]). Aber der Geist, der das thut, steht unter dem himmlischen Heer vor dem göttlichen Thron, nicht aus eigner Lust am Bösen schafft er die Lüge der falschen Propheten, sondern auf das Anstiften Jehova's, und der Geist des Trugs ist noch dazu eine Maske, die er nur augenblicklich vornimmt, um den göttlichen Willen auszurichten. Wenn das hebräische Princip, obwohl es die nothwendigen Bedingungen dazu, aber eben nur vereinzelt, in sich trug, den Gedanken des Satan nicht hervorbringen konnte, so mußte allerdings von außen der Anstoß kommen, der die Bedingungen in Bewegung setzte und sie zum Resultat zusammenbrachte. In diesem Punkte müssen wir daher nothwendig den persischen Einfluß annehmen, der nach der eignen Natur des alttestamentlichen Princips hier so nothwendig war, die bestimmte Vorstellung zu schaffen, wie früher der ägyptische, um die erste dunkle Ahndung hervorzurufen. Man wird natürlich diese Entwicklung nicht so mißverstehen, als würde nach ihr behauptet, aus der persischen Anschauung sey die Vorstellung des Satan äußerlich und zufällig entlehnt, denn

[1]) I. König. 22, 19—22.

die Bedingungen für sie waren im hebräischen Bewußtseyn sogar bis zu dem Punkte ausgebildet, daß sie hervortreten mußte, aber weil sie das hebräische Princip, da es sich immer noch gegenüber den Bedingungen, die es in seinem Lebenskreise trug, starr in seiner Abstraction erhielt, nicht durch sich selbst erzeugen konnte, so setzte es der äußere Anstoß mit seinen Lebenselementen in Fluß und da nahm es dann allerdings eine Anschauung in sich auf, deren es selbst bedurfte. Dieser Anstoß kam aber nicht erst in der Zeit des Exils, seine Schwingungen setzten sich nur in dieser fort, er selbst war schon in der Zeit vorher gegeben. Denn nur allmählig konnte es geschehen, daß eine natürliche Anschauung in das ideale Reich des Princips erhoben wurde, weil sie erst lange bearbeitet werden mußte, ehe sie dorthin gelangte, und dazu immer erst den Umweg durch die Parthei machen mußte, welche dem Naturdienst anhing. Bevor das ganze Volk in die Gefangenschaft geführt wurde, betete man zu Jerusalem das Licht mit Ceremonien an, welche darauf hinweisen, daß dieser Dienst aus Oberasien nach Palästina gedrungen war [1]). Mit der Verehrung des Lichts wird aber die Parthei, die ihr anhing, die Anschauung von dem feindlichen Wesen der Finsterniß verbunden haben, und wenn sie im Licht die Macht Jehova's anschaute, so konnte sie ihm auch die Finsterniß als persönliche Macht entgegenstellen. War aber einmal für die Naturdiener der Gedanke Jehova's mit dem Gegensatze behaftet, so mußte dieser endlich so weit bearbeitet werden, bis er seine natürliche Bedeutung verlor und zum geistigen Gegensatz wurde. Am Ende der Gefangenschaft war dieser Proceß vollendet, aber selbst dann noch zeigte es sich, wie schwer es dem hebräischen Princip wurde, den reinen Gedanken des allgemeinen Gegensatzes in sich aufzunehmen. Die Einheit Jehova's konnte sich in ihrer Abstraction nie dazu verstehen, außerhalb ihrer Macht den Gegensatz sich in sich vertie-

1) Ezech. 8, 16. 17.

fen zu lassen, oder von der subjectiven Seite angesehen, der Hebräer hat nie zu diesem Ernst der Innerlichkeit, die sich vollständig in ihre Unendlichkeit concentrirt und bis auf den tiefsten Grund derselben herabsteigt, fortgehen können. Der Satan ist noch an den Thron Jehova's gebannt, wo er sich mit dem gesammten himmlischen Heer versammelt [1]). Er ist nur der feindselige Geist, der die Erde durchzieht und das Abbild seines Innern, das Selbstsüchtige an den Lieblingen des Herrn und an der Gemeinde desselben aufsucht [2]), oder als der Geist der Versuchung, um der Gemeinde zu schaden, ihre Führer zu Falle bringt [3]). In der Zeit, als das alttestamentliche Princip noch damit beschäftigt war, alle seine Momente zu setzen, also auch in der unmittelbaren Folge des Exils blieb der Satan eine jener einzelnen Bestimmungen, die alle im Bewußtseyn des Hebräers hervortraten, um in der gesetzlichen Substanz und im Gedanken der ausschließlichen Macht und Einheit Jehova's wieder zu verschwinden. Erst nach dem Abschluß der schöpferischen Entwicklung, als die einzelnen Bestimmungen auch für die Reflexion aus dem Fluß der Bewegung heraus Stand hielten und besonders der Gedanke des Messias zu seiner bestimmten Bedeutung kam, konnte auch der Satan seine wahre Stellung erhalten, die ihm bisher die Einheit Jeho-

---

[1]) Hiob 2, 1. Zach. 3, 1.

[2]) Der Hohepriester Josua, den der Satan (Zach. 3.) befeindet und mit dem Herrn in Mißverhältniß bringen möchte, vertritt in dem Augenblick die Gemeinde.

[3]) I. Chron. 21, 1. Nach der frühern Anschauung war es Jehova selbst, der im Zorn die Seinigen versucht, da vollbrachte die allgemeine, unbegränzte Macht des Herrn die negative Dialektik, welche das Endliche in seine Innerlichkeit verwickelte, um es durch diese in den Widerspruch, zum Fall zu bringen und um es als endlich und vergänglich beweisen zu können. II. Sam. 24, 1. So läßt Jehova durch seinen Diener das Volk verstocken, um es zum Verderben reif zu machen Jes. 6, 10. Jehova zieht das Selbstsüchtige an den Tag, läßt es sich frei entwickeln, um daran den vollendeten Anlaß des beschlossenen Gerichts zu haben.

va's entziehen mußte; da entwickelte er im Bewußtseyn der Juden seine ganze Macht und leistete er als der allgemeine Gegensatz des Sündhaften und Selbstsüchtigen dem Rathschluß der Erlösung, dem der Messias diente, entschiedenen Widerstand.

Man hat vermuthet, daß auch die Juden in der Zeit des Exils auf die Entwicklung des persischen Bewußtseyns Einfluß gehabt hätten, namentlich die Erwartung des zukünftigen Versöhners, des Sosiosch sey die jüdische Hoffnung auf den Messias, wie sie in das heidnische Bewußtseyn der Perser übergegangen ist. Allein damals, als das hebräische Bewußtseyn und der Parsismus in offne geschichtliche Berührung kamen, hatte der hebräische Volksgeist selbst noch nicht den Messias mit bestimmter Reflexion zum Mittelpunct seines Bewußtseyns gemacht, und konnte dieser Gedanke also auch noch nicht in fester Gestalt von ihm aus in ein fremdes Religionssystem übergehen. Ist Sosiosch der Versöhner, wie ihn die Perser, als das Bedürfniß und das Verlangen nach der positiven Vermittlung des Gegensatzes in ihnen erwachte, aus der jüdischen Anschauung entlehnten, so ist er erst später zu ihnen gelangt, als die Juden selbst den Gedanken des Messias in den Vordergrund ihres Bewußtseyns verlegt hatten, und in dieser spätern Zeit, Jahrhunderte nach dem frischen weltgeschichtlichen Auftreten der Perser unter Cyrus, ist auch erst ein solcher Synkretismus bei diesen möglich gewesen. Entlehnten aber auch die Perser nicht sogleich bei der ersten Berührung mit den Juden eine bestimmte Anschauung, so mußte ihr erstes Zusammentreffen mit diesen doch ein freundliches und sofern sie als weltliche Herrn auftraten, ein wohlwollendes seyn. Als Cyrus sein Volk in die Geschichte einführte, scheint die frühere Anschauung der Zendreligion, die den geistigen Gegensatz wesentlich als natürlichen betrachtete, im Uebergang zu einer mehr sittlichen Anschauung begriffen gewesen zu seyn. Denn das Reich der Finsterniß, das sonst in den natürlichen Mächten bekämpft wurde, verfolgte von jetzt an der Perser in der gei-

stigen Existenz der Staaten, des Völkerlebens und der religiösen verfinsterten Anschauung. So wüthete Cambyses gegen den ins Thierische verkehrten Geist der Aegypter, so vergriff sich Xerxes am Heiligthum des Bel, zerstörte er die Tempel Griechenlands und verschonte er nur das Heiligthum des Apollo zu Delos, weil er im Licht desselben einen Widerschein von dem reinen Glanze der Religion seiner Väter erblickte. Feindlich gesinnt gegen die Völker, welche das Licht des Göttlichen in das Dunkel der Gestalt zu bannen sich vermessen hatten, mußten sie überrascht seyn, in den Juden ein Volk zu treffen, das, wie sie, das Göttliche als allgemeine Idealität verehrte und mit ihnen in demselben feindlichen Gegensatz gegen die Gräuel des finstern Götzendienstes stand. Daß die Idealität des Göttlichen, das die Hebräer verehrten, von derjenigen, in welcher sie die Macht des Göttlichen faßten, so verschieden sey wie der Geist von der Natur, konnte nicht anders als ihnen verborgen bleiben; auch die Juden werden diesen Unterschied, der ihnen nicht entgehen konnte, nicht schroff hervorgekehrt haben, da sie in den Persern ihre Rächer an dem Uebermuth der götzendienerischen Babel begrüßten. Cyrus brauchte nur noch darauf aufmerksam gemacht zu werden, daß der Gott, der seiner Anschauung von Anfang an inmitten der Welt des Götzendienstes so verwandt entgegentrat, ihm in der Verheißung des Propheten längst seine weltgeschichtliche Stellung angewiesen habe, um den Hebräern seine volle Gunst zuzuwenden und ihrem Gott die Ehre zu geben. Sogleich im ersten Jahre seiner Regierung entließ er das Volk aus der Gefangenschaft, gab er es seinem alten geschichtlichen Boden und seinem Gottesdienste wieder zurück und ließ er das Schreiben ausgehen, in dem er sagt: Jehova, der Herr des Himmels hat mir alle Königreiche der Welt gegeben und hat mir befohlen, ihm ein Haus zu bauen in Jerusalem, das in Juda liegt [1]). Man hat Cyrus die Absicht angedichtet, er

[1]) Esra 1, 2.

habe durch diesen Schritt die Hebräer für seine politischen Interessen gewinnen wollen, aber wie sie für diese so förderlich erscheinen konnten, daß er sie sogleich im ersten Jahre seiner Regierung in ihre Heimath entließ, wie er an ein paar Tausend machtlose Gefangene das Interesse seiner Weltherrschaft habe knüpfen können, das gehört in das Reich des Unerklärlichen.

Der Geist derjenigen, die von der Erlaubniß des Cyrus Gebrauch machten und nach Hause zurückkehrten, besonders ihre Neigung zur gesetzlichen Form war schon dadurch bedingt, daß nur die sich dazu getrieben fühlten, welche besonders an der theokratischen geschichtlichen Erinnerung hingen, also nach der heiligen Stadt am meisten Sehnsucht trugen. Der größere Kern des Zuges waren Priester und Leviten, und solche, die nicht zu großem Güterbesitz oder Ehren in der Fremde gelangt waren, was ihnen im Exil keineswegs verwehrt war. Und schlossen sich ihnen auch mehrere von denen an, die in Ehren und Reichthum saßen, so mußte sie um so mehr die lebhafte Anhänglichkeit an das vaterländische Gesetz beseelen. Gewöhnlich geschah die Rückkehr in der Form, daß sich die Masse dann besonders erhob, wenn ein bedeutender Mann sich dafür interessirte und sich an die Spitze stellte. Wer längst den Wunsch hatte, heimzukehren, aber allein die Reise nicht unternehmen konnte, schloß sich einem solchen Manne an, und auch andere wurden dann dazu aufgeregt, während sie sonst zufällige Verbindungen und Verhältnisse, die sie nicht leicht abbrechen konnten, in der Fremde zurückgehalten hätten. Die Rückkehr geschah daher ruckweise, in verschiedenen Ansätzen. Den Zug im ersten Jahre des Cyrus leiteten Josua der Hohepriester und Serubabel aus dem davidischen Geschlechte, der zugleich zum Statthalter ernannt war. Sogleich im zweiten Jahre wurde der Grund zum Tempelbau gelegt, die Samaritaner suchten aber den Bau zu verhindern, und es gelang ihren Verläumdungen, vom falschen Smerdis ein Edict auszuwirken, wonach ihnen erlaubt wurde, mit Ge-

walt den Ausbau der Stadt zu verhindern [1]). Von Smerdis konnten die Feinde der neuen Colonie um so leichter eine solche Erlaubniß erhalten, da dieser Fürst durch eine Revolution der Mager, die den alten rauhen Glauben des Zendvolks wiederherstellen wollten, auf den Thron gelangt war und im Geist der älteren Anschauung für die Hebräer keine Sympathie fühlen konnte. Nach dem Sturz des Smerdis wurde auf Antrieb der Propheten Haggai und Zacharias der Tempelbau im zweiten Jahre des Darius wieder aufgenommen, und da indessen erneute Erlaubniß ankam, im sechsten Jahre dieses Königs vollendet.

Ein zweiter Zug kam unter Esra, der aus der priesterlichen Familie Eleasar's stammte, im siebenten Jahre Artaxerxes des ersten, zu Jerusalem an. Die erste Colonie, die unter Josua und Serubabel ausgezogen war, war indessen in sittlicher Hinsicht verfallen; man war gewiß nicht ohne hochfliegende Erwartungen nach der Heimath aufgebrochen, glaubte durch die plötzliche Veränderung der Weltlage bestärkt, ohne weiteres die alten glänzenden Zeiten wieder erleben zu können, und war nun desto bitterer getäuscht durch die Mühen und Drangsale, die man in der Heimath bestehen mußte. Das Ganze konnte sich nicht recht consolidiren, nicht feste Haltung gewinnen, und der Mangel der innern Einheit sprach sich auch darin aus, daß man sich mit den umwohnenden Völkerschaften verschwägerte. In jeder andern Zeit, da das Volk noch in seiner Frische lebte, war die Verschwägerung mit den Heiden ein Zeichen, daß das Fleisch und das Natürliche die geistige Lust eingenommen und das religiöse Bewußtseyn zum Naturdienste hingetrieben hatte. Jetzt aber war die Natürlichkeit des Volkes zu welk, das Fleischliche an ihm war in den Leiden der Gefangenschaft und auch der Gegenwart zu sehr geschwächt und aufgerieben, als daß es das religiöse Bewußtseyn sich hätte unterwerfen können. Es war mehr Gleichgültigkeit gegen

[1]) Esra 4, 17—22.

sein eignes Princip und die Haltungslosigkeit, in welche das Volk verfiel, als es in unerwarteten Mühsalen seine anfänglichen Hoffnungen verloren sah, was es zu jener Verbindung mit den Fremden hinführte. Dagegen trat Esra mit ängstlichem Eifer auf, und bewog das Volk, sich von den fremden Weibern, die in seiner Mitte waren, zu trennen. Er ist es besonders, der den Geist der neuen Colonie zur Festigkeit brachte und ihm den Charakter der starren Gesetzlichkeit gab. Im zwanzigsten Jahre des Artaxerxes erhielt endlich Nehemia, der Mundschenk des Königs, die Erlaubniß, zu seinem Volk zu ziehen. Er sicherte den Zustand der Colonie auch äußerlich und errichtete von neuem die Befestigungswerke Jerusalem's, die bis dahin noch in ihrem alten Schutt liegen geblieben waren. Er wirkte auch noch in Gemeinschaft mit Esra, sie vereinigten ihre Bemühungen, dem Gesetz vollständige Geltung zu verschaffen, und das gelang ihnen in Verbindung mit dem allgemeinen Volksgeiste so sehr, daß das Gesetz von nun an mit seiner ganzen statutarischen Form zur Herrschaft kam.

Erleichtert wurde die Einführung der gesetzlichen Form des Lebens auch durch die Art der damaligen Verfassung. Die weltliche Herrschaft war nicht mehr ein selbstständiges Moment des innern Volkslebens, seit sie außerhalb im Willen eines fremden Volkes lag. Die Statthalter wurden zwar öfters aus der Mitte der Colonie genommen; aber da ihnen doch die eigne Machtvollkommenheit fehlte, so mußte nun um so mehr die Macht des religiösen Mittelpunkts, und mit ihr die priesterliche Autorität wachsen und das Volk sich ihr aus eigenem Antriebe anschließen, weil man in ihr die einzige einheimische souveräne Gewalt besaß.

Von großer Bedeutung für die Befestigung des jüdischen Geistes war auch die Berührung mit den Samaritanern. Diese waren, wie sie selbst in ihrem Schreiben an Smerdis und auch vor den Juden aussagen, aus dem Zusammenfluß der heidnischen Stämme, welche Assarhaddon in das verödete Gebiet der zehn Stämme versetzt hatte, ent-

standen [1]). Schon der Umstand, daß sie aus so verschiedenartigen Elementen zu einem Volke erwachsen waren, mußte den Samaritanern eine große Beweglichkeit geben und sie zum Synkretismus geneigt machen. Diese Neigung und Beweglichkeit wurde noch dadurch verstärkt, daß sie im Gesetz unterrichtet waren [2]) und nun die Verehrung Jehova's mit ihrem ursprünglichen Götzendienst verbanden. Von diesem Standpunkte aus machten sie den Juden, als diese aus dem Exil zurückgekehrt mit dem Tempelbau beschäftigt waren, den Vorschlag, sie wollten gemeinschaftlich mit ihnen den Tempel bauen, denn auch sie suchten ihren Gott. Die Juden erwiederten, daß der Gott Israel's ihnen allein angehöre und sie wollten daher auch allein den Tempel bauen. Die Samaritaner ließen aber ihre Ansprüche nicht fallen und steigerten sie sogar, als in der letzten Zeit des Nehemia zu ihnen ein Nachkomme des Hohenpriesters Eliasib, und mit ihm gewiß noch mehrere, die wie er mit den strengen Maaßregeln gegen die Verschwägerung mit Fremden unzufrieden waren und sich ihnen nicht fügen wollten, auswanderten [3]). Diese Ankömmlinge waren den Samaritanern willkommen, da sie zu ihnen die ausführliche Kenntniß des Gesetzes brachten und ihnen behilflich seyn konnten, die Verehrung Jehova's zum Uebergewicht über den Götzendienst zu bringen und ihren Ansprüchen an die Aufnahme in die Gemeinde einen festern Grund und Boden zu geben. Da es aber den Juden unmöglich war, ein Volk als solches in die Gemeinde aufzunehmen, die selbst noch nicht sich zur wirklichen Allgemeinheit fortgebildet hatte, so schlossen sie sich nur um so fester in sich ab, je mehr die Samaritaner das Vorrecht der Gemeinde Jehova's sich selbst mitzutheilen suchten, und beeiferten sie sich desto lebhafter, sich ihrer gesetzlichen Bestimmtheit und ihrer ausschließlichen Nationalität zu vergewissern, je täuschender sich das Abbild ihres gesetzlichen

---

[1]) Esra 4, 2. 9. 10. [2]) II. König. 17, 28. 33.
[3]) Neh. 13, 28.

Lebens bei dem Nachbarvolke zu gestalten suchte. So diente die Spannung mit den Samaritanern dazu, die Wiederherstellung der Volksexistenz zu vollenden und das gesetzliche Selbstgefühl der Nationalität zu befestigen.

§. 63.

Der Zweifel.

Dennoch war es nur der Schein der Volksexistenz, was den Juden nach ihrer Rückkehr aus dem Exil zu Theil wurde; denn mit der Selbstständigkeit war ihnen jene Kraft genommen, mit der ein Volk sich auf sich als Selbstzweck bezieht, sich als ursprüngliche Totalität erfaßt und sich überhaupt in seiner Unendlichkeit fühlt. Ihr Volksleben trug sich nicht mehr durch sich selbst, sondern wurde von außen von einem fremden Willen geleitet. Damit war aber dem religiösen Bewußtseyn des Hebräers der Gegenstand entzogen worden, der seine mächtigste Stütze, ja, der die Mitte war, in welchem sich die Bewegung des Religionsbegriffs zusammenschloß. Denn in dem Gedanken, daß dieses bestimmte Volksleben mit allen seinen Interessen der göttliche Zweck sey, wußten sich ja alle einzelnen Glieder desselben mit Jehova in Einheit gesetzt. Zerfiel nun das Volksleben, verlor es seine unmittelbare Geltung, so fielen auch die Momente des religiösen Processes auseinander, denn ihre verbindende Mitte verlor die Kraft der Vereinigung, und das endliche Selbstbewußtseyn war nun gezwungen, sich in der neuen Welt, die nach dem Verlust der alten sich bildete, zu orientiren. Im Anfang aber, wo das Alte zerfiel und das Neue hervorzutreten begann, lag Alles noch im Ungewissen, der Schein des Alten bestand noch, und das Neue hatte sich noch nicht gestaltet, der Geist war zwischen beiden Seiten noch unentschieden. Vollständig konnte er sich noch nicht aus seiner frühern Welt herausziehen, die Gesetze, die sie beherrscht hatten, erschienen ihm noch als nothwendige, sie waren die einzigen, die er kannte, die einzigen, unter denen

die Vorzeit gelebt hatte, und das Gesetz der neuen Welt war ihm noch nicht gewiß, das hatte er noch nicht gefunden. Ueberhaupt richtete er in seiner unglücklichen Lage den Blick nicht sogleich auf die Unendlichkeit seines Innern oder auf die neue Welt, die sich für die Zukunft vorbereitete, sondern der Widerspruch des Alten, das nicht mehr von seinen ursprünglichen als ewig geltenden Gesetzen getragen wurde und in sich zusammenbrach, beschäftigte ihn allein. Der Geist hatte mit seiner frühern Umgebung und Welt noch nicht völlig gebrochen und seine wahre Unendlichkeit sich zur neuen Heimath ausgebildet; sein Inneres bewies sich nur darin als unendlich, daß es in der äußern Realität, mit der es bis dahin in wesentlichem Zusammenhange stand, sich unbefriedigt fühlte, und nun, statt sich in seine frühere Hülle einzuschränken, in ungewissem Wechsel sich aus ihr herauszog und sich in sich verschloß und doch nicht davon ablassen konnte, sich in der Form jener Hülle zu denken. In dem Augenblick nun, wo der Geist sich von seiner bisherigen Wirklichkeit unterschied und diese ihm ungewiß wurde, begab er sich auf den Standpunkt des Zweifels und fragte er, ob die Welt und die Ordnung, in der er bisher gelebt hatte, wesentlich zu ihm gehöre, und ob es Jehova mit ihr wirklich Ernst sey.

Solche Zweifel entstanden im hebräischen Leben, sobald es in seiner Mitte eine reichere Beweglichkeit und Gegensätze entwickelt hatte, die mit einander in Kampf traten. Ja, es mußte diese Zweifel nothwendig in sich hervorbringen, denn war einmal das Endliche, das Bestehen dieses Volkes, seine Wohlfahrt und Sicherheit, und bis ins Einzelne die natürliche Befriedigung des Gerechten in seiner weltlichen Umgebung der göttliche Zweck, so war das religiöse Princip selbst mit der vergänglichen Natur des Endlichen verflochten, war es dem wechselnden Schicksal der Endlichkeit ausgesetzt. Denn kann das Endliche nicht Stand halten und seinem Untergange nicht entgehen, so kann auch das Princip, dessen Bestimmtheit und Offenbarung es ist, sich nicht erhalten und

ist es immer mit seinem Ende bedroht. Sobald der Gerechte leidet und seine weltliche Stellung nur einen Augenblick mit dem Untergange bedroht ist, scheint auch das Princip dem Untergange ausgesetzt zu seyn, oder die Kraft, mit der es die wirkliche Welt bestimmt, verloren zu haben, oder es scheint Jehova mit seinem Zweck gar nicht Ernst zu seyn. Es ist eine ewige Wahrheit, daß dem Vernünftigen nie seine Wirklichkeit fehlen kann; wird aber das Wirkliche nicht in der Form gefaßt, wie es durch die Selbstbestimmung des Begriffs gesetzt ist, gilt es vielmehr in der Form des unmittelbaren Seyns, wie es einfach da ist, so ist die Wirklichkeit des Princips den beständigen Angriffen der Veränderung und dem Geschick der Auflösung preisgegeben. Die Realität des Princips besitzt statt absoluter Geltung, die sie haben sollte, den Keim des Untergangs an seiner natürlichen Bestimmtheit, und nur das unbefangene, noch nicht durch sein Geschick erschütterte Vertrauen oder nur gewaltsame Abstraction und Hartnäckigkeit kann diese Realität in ihrer unmittelbaren Geltung festhalten.

Die Zweifel an der Realität des göttlichen Zwecks, die in den Kämpfen des leidenden Gerechten, und später während der Zeit der Prophetie im Conflict des Volksgeistes mit dem Weltreich entstanden, waren aber nicht nur um der Endlichkeit des Zwecks willen nothwendig, sondern eben so sehr waren sie in der Unendlichkeit des Princips begründet, und dienten sie dazu, diese seine Natur an den Tag zu bringen. Denn an sich ist in der Unendlichkeit der Macht Jehova's das Endliche immer als vergänglich gesetzt, die allgemeine göttliche Macht kann das Endliche nie zu der unmittelbaren Geltung kommen lassen, daß es für sich den absoluten Werth hat, die angemessene und bleibende Realität des Zwecks zu seyn. Ist doch in der Allgemeinheit des Princips selbst die ungefährdete ausschließende Existenz dieses Volksgeistes, seine natürliche Unmittelbarkeit, seine bestimmte Nationalität immer aufgehoben, wenn der Gemeinde an sich Allgemeinheit

zukommt und diese Universalität auch durch die Aufnahme der Völker in die Gemeinde bewiesen wird. Denn da muß durchaus die Gränze, in welcher das Volk bisher sein Daseyn hatte, in der es allein als dieses Volk bestand, aufgehoben werden, das Volk aufhören, als solches da zu seyn, mithin die schmerzhafteste Negation erfahren. Das Princip mußte also selbst nach seiner eignen Natur die unmittelbare, natürliche Welt des gesetzlichen Geistes erschüttern, ihr die Bedeutung, daß sie die wahre Befriedigung enthalte, nehmen und das Endliche an der Erscheinungsform des göttlichen Zweckes als solches für das Bewußtseyn setzen. Bisher war das noch nicht geschehen, der hebräische Geist hatte sich viel mit der starren Endlichkeit, welche die Mitte des religiösen Processes bildete, quälen und ängstigen müssen; aber er hatte sie noch nicht in absoluten Fluß bringen können, sie blieb wie ein ungelöstes Räthsel in seinem Leben liegen, über das er sich wohl, wenn es hoch kam, mit Gewalt hinausschwingen, das er aber nicht gründlich in seinem Selbstbewußtseyn überwinden konnte. Wenn der Gerechte trotzig den Herrn fragte, warum er ihn verlassen habe, so wird der Uebergang zur Empörung, die in dieser Frage liegt, durch die in ihr auch enthaltene Zuversicht, daß Jehova den Gerechten nicht verlassen dürfe und ihm es wohlergehen lassen müsse, noch aufgehalten. Der Widerspruch zwischen der Bedeutung und der Würde des Gerechten und seinem äußern Schicksal erscheint nur als ein zufälliger, daß Jehova den frommen Kämpfer für einen Augenblick „vergessen" habe, und in der religiösen Zuversicht, die nicht ausbleibt, sieht der Leidende sich in Glück und seine Feinde vernichtet [1]). Oder der Gedrückte sieht von dem Lauf dieser Welt ab, beruhigt sich darüber, daß hier die Ungerechten in Herrlichkeit und Reichthum leben, indem er sich mit dem Ende tröstet, daß er nach dem Tode bei dem Herrn ist, die Ungerechten aber ihre Schätze in den Tod nicht

---

[1]) Ps. 37. 73.

mitnehmen können [1]). Aber das Räthsel ist damit nur übersprungen, nicht gelöst. Hier in diesem Leben soll ja schon Himmel und Hölle, Glück und Unglück, unmittelbares Wohl und Weh nach der gesetzlichen Weltordnung dem Verdienst gemäß vertheilt seyn; leistet der Gerechte mit der Aussicht auf die zukünftige höhere Welt auf seine unmittelbare Befriedigung in der wirklichen Geschichte Verzicht, so gibt er sich gutmüthig zufrieden, schenkt er Jehova sein gesetzliches Versprechen zurück; aber er setzt sich mit dem gesetzlichen Princip der Vergeltung nicht wirklich auseinander, nimmt es in dem Augenblick seiner zufriedenen Stimmung nicht ernstlich genug und das rächt sich unausbleiblich dadurch, daß das feindliche Dunkel seines Lebens ihn einen Augenbtick nachher wieder ergreift, ihn in Zweifel verwickelt und in Leiden wieder zur empörerischen Frage treibt, warum ihn Jehova verlassen habe. Denn selbst der Gedanke der Unsterblichkeit war noch nicht so weit befestigt, daß den Hebräer, in dem er aufgegangen war, nicht wieder das Grauen vor dem Tode martern konnte, wo Niemand mehr Jehova's gedenke. Nicht glücklicher haben die Propheten das Endliche an der Erscheinung des göttlichen Zwecks negirt; nach der vernichtendsten Dialektik des Gerichts tritt die Endlichkeit in ihrer natürlichsten Unmittelbarkeit wieder in ihre Rechte ein: Regen zu seiner Zeit, glückliche Erndten und Nachkommenschaft ohne Zahl werden nach dem Gericht dem wiederhergestellten Volk zu Theil.

So mußte die Dialektik des Zweifels immer wieder hervortreten, denn ihr Ausgangspunkt, die unmittelbare Geltung der Endlichkeit blieb für das hebräische Bewußtseyn, und doch hörte die Geschichte nicht auf, diese Endlichkeit zu zerschlagen, in Ungewißheit zu bringen und sie der gesetzlichen Erwartung zu entrücken. Es blieb also der Widerspruch, daß das gesetzliche Leben immer sein natürliches Bestehen haben sollte und daß diese natürliche Sicherheit durch Leiden gestört wurde. Drang nun der Widerspruch

[1]) Ps. 17. 49.

mit seinem ganzen Ernst in das Bewußtseyn, so konnte freilich daraus keine Frage entstehen, die den Geist nur spielend, wie eine zur Unterhaltung oder nur zu müßigem Nachdenken gesetzte Aufgabe, beschäftigen konnte, sondern der Ernst wurde furchtbar, mußte die ganze bisherige Welt des Geistes durchwühlen und sie im Anfange vollständig zerstören. Denn fand sich der Geist in seinen Erwartungen, die er gesetzlich auf diese Welt der Endlichkeit und Unmittelbarkeit setzen durfte und mußte, durch Leiden bitter getäuscht, so stieß er auch das Princip von sich zurück, das ihn zu jenen Erwartungen berechtigt hatte, und sagte er sich von ihm los. Das Princip erschien ihm dann als ein anderes, als wie es selbst betrachtet seyn wollte, oder wie er es früher betrachtete. Wollte es als die Macht verehrt seyn, die dem endlichen Geist in seiner Welt Bestehen verleihe, und glaubte er sich selbst im Princip früher erhalten, so sieht er nun das Gegentheil, daß er in ihm nur vernichtet sey oder als ein gleichgültiges Atom verschwinde. In dieser schrecklichen Entdeckung mußte dann der Geist die Welt, in der er sich sonst glücklich wähnte, und durch das Princip so unglücklich getäuscht, glücklich wähnen mußte, zertrümmern.

Diese ernste Wendung vollendete sich in der Zeit des Exils, nachdem sie längst im Stillen und durch eine Reihe einzelner, aber noch für den Augenblick gedämpfter Empörungen vorbereitetet war. Jetzt war das Volk aus dem Elend in die Heimath zurückgekehrt, und es war doch kein Volk mehr, wenigstens nicht mehr das Volk mit dem Glück der Unmittelbarkeit, das ihm als Zweck Jehova's zukommen sollte. In den Augen derjenigen, die die Pracht des alten Tempels noch gesehen hatten, erschien der neue Tempel wie Nichts und sie konnten ihre Thränen nicht stillen [1]. Die ganze Erde saß still und ruhig in ihrem Glücke und in ihrer Macht, und der ärmliche Staat des Volkes Gottes konnte nicht aufkommen, von Jerusalem war das Erbarmen

[1]) Hagg. 2, 3., Esra 3, 12.

Jehova's gewichen, und es lag verödet in Trümmern [1]). Wenn das Volk auf seine Niedrigkeit, auf sein ärmliches Daseyn blickte, wo es der Willkühr eines fremden Volkes anheimgefallen war, konnte es Jehova fragen: womit hast du uns geliebt [2])? Den „Gott des Gerichts" fand das Volk nicht mehr in der Welt, denn was siegen sollte, war unterlegen, was zerschlagen seyn sollte, triumphirte; „wer Böses thut, ist gut in den Augen Jehova's, und an ihnen hat er Wohlgefallen" sagte man [3]), und fand es eitel und ohne Gewinn, Jehova zu dienen, und pries die Hoffärtigen glücklich, weil sie ohne Schaden zu nehmen, Gott versuchen durften [4]).

Jetzt gerade, im Jahrhundert nach der Gefangenschaft, konnte die Macht des Zweifels so sehr das Volk durchdringen und beunruhigen, mehr als vorher in Zeiten, die doch auch nicht ohne Unglück waren, weil damals das gesetzliche Wesen zur Herrschaft gekommen war. Jetzt mußte der allgemeinste Widerspruch des gesetzlichen Princips hervortreten, der Versuch, ihn zu lösen, das größte Interesse haben, und die Weisen, in denen früher die Widersprüche des Volkslebens gelöst waren, mußten sich als ungenügend zeigen. Früher, als der Volksgeist noch danach rang, das gesetzliche Princip an sich zur Erscheinung zu bringen, und er selbst in seinem Innern noch in kräftige Partheien getheilt war, wandte sich das im Gesetz unbefriedigte Gefühl dem Naturdienste zu, und vergaß es in dessen Genüssen die Qualen, die ihm das Gesetz verursachte. Damals hatten die Schrecken des Gesetzes, mit welchen die Propheten drohten, noch Kraft genug, seinen entlaufenen Sklaven zu erschüttern. Der Widerspruch zerfiel damals in äußerlich getrennte Seiten und schien leichter aufgehoben werden zu können; aber jetzt war er ein innerlicher geworden, jetzt war er für das Bewußtseyn zwischen die innern Bestimmungen des Gesetzes

---

[1]) Zach. 1, 11. 12. [2]) Mal. 1, 2. [3]) Ebend. 2, 17.
[4]) Ebend. 3, 14. 15.

eingetreten, und nun mußte auch die selbstbewußte Reflexion ihn von innnen heraus zu lösen suchen. Die Propheten, die noch in der Zeit nach dem Exil zum Volk redeten, verhießen sämmtlich das zukünftige Gericht, welches die Widersprüche der Geschichte aufheben würde; es würde den Gegensatz zwischen der jetzigen Niedrigkeit der Gemeinde und ihren heidnischen Unterdrückern, den Gegensatz der hoffärtigen Bösen und der leidenden Frommen ausgleichen. Aber vergebens richteten sie den Blick des Volks auf die Zukunft, Einzelne mochten ihrer Richtung in die kommende Zeit folgen, aber das Ganze konnte sich nicht mehr durch solche Aussicht getröstet fühlen. Das ganze Volk war vom Widerspruch seines Princips gequält, es fühlte sich in der Gegenwart mit seinem Princip zerfallen, und jetzt auch in der Gegenwart wollte es den Widerspruch gelöst wissen. Die Prophetie mit ihrem transscendenten Fluge konnte die damalige Zeit nicht mehr leiten, geistig beherrschen und sie aus ihren Verwicklungen herausführen, sie mußte einer andern Macht die Stätte, die sie bisher eingenommen hatte, überlassen, der Macht der Reflexion, die den Widerspruch nicht überfliegt, sondern verständig behandelt, und ohne ihm äußere Gewalt anzuthun, ihn aus seiner Verwicklung herauszusetzen sucht.

Da klang in einem Geiste, der den Schmerz seines Volks verstand und selbst von ihm heftig ergriffen war, eine Sage wieder, die aus der Vorzeit überliefert war, die Sage vom Geschick des Hiob. Dieser Dulder hat als einzelnes Individuum nie gelebt; für den Verfasser des Buchs aber, das seine Leiden und Zweifel darstellt, galt er als wirklich historische Person, deren Kunde ihm durch Ueberlieferung zugekommen war. In der Zeit seiner ursprünglichen Schöpferkraft — und diese war auch für die Hebräer, ehe sie nicht den Zweifel zu Worte gebracht hatten, noch nicht verflossen — war es dem Alterthum überhaupt fremd, einen verständig erdichteten Stoff zur Darstellung zu bringen. Deshalb ist aber der Stoff der Dichtung, so wenig wie in den Tragö

dien der Griechen, auch im empirischen Sinne historisch; galt er dem Dichter als geschichtlich, so kam es nur daher, weil kein Einzelner ihn ursprünglich geschaffen hatte, sondern in der Vergangenheit die Gesammtheit des Volks, das in ihm den persönlich gestalteten Ausdruck seiner allgemeinen Schicksale und geistigen Erlebnisse niedergelegt hatte. Hiob ist in den Leiden des hebräischen Volkes geboren, und hat immer gelebt, wenn das Volk in den Widersprüchen seiner Geschichte sich gefangen sah, wenn es zur Verzweiflung getrieben, sich gegen seinen Gott auflehnte und vor der Macht Jehova's wieder beugte. Hiob ist das Person gewordne leidende Volk, und die Sage von ihm bildete sich wahrscheinlich im Munde des Volks in den Jahrhunderten zunächst vor dem Exil aus, als die Leiden der Geschichte immer lebensgefährlicher für den Staat wurden. In diesen Zeiten des Unglücks fing man an, von einem Manne der Vorzeit zu murmeln, der ein Knecht und Freund Jehova's war, aber als er ohne Schonung und ohne alle Rücksicht von Leiden getroffen wurde, sich selbst verfluchte, mit sich und der Welt zerfiel, und in offne Empörung gegen den Herrn trat. Die Sage vom Hiob begleitete von nun an das Volk wie ein dunkler Schatten, in welchem es alle Finsterniß und alle Grauen, die es selbst in seiner Seele barg, aus sich herausgesetzt hatte. Gewiß bildete sich von Anfang an, da Hiob in der Volksanschauung geboren wurde, auch der Schluß, daß er sich der Macht Jehova's wieder unterwarf, und so in gesetzlicher Gerechtigkeit, die nicht ohne großen Lohn blieb, sich mit der Gewalt seines Herrn versöhnte. Darum weiß schon Ezechiel, Hiob wegen seiner Gerechtigkeit zu rühmen [1]). In der Empörung konnte die Sage ihren

---

[1]) Ezech. 14, 20. Mit welchem Unrecht man diese Stelle dazu benutzen würde, um Hiob's historische Existenz zu beweisen, erhellt aus der vorhergehenden Entwicklung. Eben so wenig beweist diese Stelle, daß das Buch Hiob zu Ezechiel's Zeit schon abgefaßt war. Hiob lebte ja im Volke. Auch der Fluch, den Jeremias 20, 14 – 18, über seine

unglücklichen Helden nicht stehen lassen; der hebräische Geist rang nach der Lösung des Räthsels, läugnete aber nicht, daß sie möglich sey. Wenn er sie auch nicht selbst fand, so blieb ihm doch die Möglichkeit, daß sie in Gottes Macht und Weisheit enthalten sey, und dieser mußte sich auch in der Sage zuletzt der Unglückliche beugen. Ohne diesen Schluß würde sich der hebräische Geist selbst vernichtet haben, was ihm aber bei der Zähigkeit, mit der er immer an sich festhielt, unmöglich war. In der ursprünglichen Sage wird gewiß auch Hiob schon von seinen Freunden umgeben, bestürmt und zur Verzweiflung gebracht seyn, so, daß seine Gerechtigkeit in ein um so helleres Licht trat, wenn er nicht äußerlich durch Menschen bewogen und überredet, sondern durch eigne Umwendung die Macht Jehova's und die in der Macht in unerforschlicher Weise enthaltene Weisheit anerkannte. Der Hebräer mußte aber sein Schmerzensbild und den Sohn seiner Leiden mit Menschen umgeben, die ihm die alte gesetzliche Weltanschauung entgegenhielten und ihm Anlaß gaben, sich bestimmt von dieser loszusagen und ihr die Schmerzen aufzuweisen, für die sie zu ohnmächtig sey, um sie stillen zu können. Die Sage vom Hiob war die tragische Idee, so weit sie das hebräische Princip aus sich entwickeln konnte, das war aber nur in beschränktem Maaße möglich, und es ist deshalb schief und ungehörig, auch die vollendete Ausbildung jener Sage im Buche Hiob ein Drama zu nennen. Zur Tragödie gehört wesentlich die Handlung,

---

Geburt ausspricht, ist kein Nachhall aus dem Buche Hiob. Das Unglück brachte den Hebräer zur Verfluchung seiner selbst, die Formel dazu gab ihm die Angst des Augenblicks, in dem er sein eignes Seyn los zu seyn wünschte, dazu brauchte er keines Vorbildes. Soll Jeremias durchaus ein Muster gehabt haben, nun wohl! so konnte es Hiob seyn, auch wie er noch im Munde des Volks lebte, denn auch da wird ihm die Ueberlieferung schon schreckliche Verwünschungen seiner selbst zugeschrieben haben. Der spätere Verfasser des Buches Hiob faßte nur alles Gräßliche, was die Vergangenheit von Verwünschungen in sich gehegt und ausgesprochen hatte, zusammen.

in welcher das Princip des Göttlichen, wie es sich in den verschiedenen Sphären des Weltlichen zu selbstständigen Wirklichkeiten gestaltet hat, mit sich selbst in Zwiespalt geräth und seine innere Collision dadurch aufhebt und versöhnt, daß es die Personen, die das Interesse der verschiedenen Sphären einseitig festhalten, durch ihre Einseitigkeit untergehen läßt und die Einheit der Idee wiederherstellt. Staat und Familie, und die unendliche Innerlichkeit der Person sind die weltliche Gegenwart des Göttlichen, welche allein den Boden für die Entwicklung des Tragischen bilden können. Diese weltlichen Mächte waren aber im hebräischen Leben weder gegeneinander zu selbstständigen Totalitäten herangewachsen noch vom Göttlichen zu jener Freiheit entlassen, daß sie sich selbstbeschlossen in sich bewegen konnten, sondern sie waren alle noch ohne Unterschied ein Schein, der sich immer in der allein wesentlichen Macht des göttlichen Willens auflösen mußte. Sobald in diesem gleichförmigen Leben eine Collision entstand, so war es allein die abstracte Innerlichkeit, die mit jener Allgemeinheit der göttlichen Macht zerfiel, der Zwiespalt bewegte sich dann in dem rein religiösen Gebiet, der einzige Act war die Empörung des Geistes, der sich der göttlichen Macht gegenüber in sich festsetzte, und die Entwicklung und Auflösung geschah allein in der geistigen Sphäre der Reflexion [1]). Und da

[1]) Nur an sich war das hebräische Geschichtsleben eine Tragödie, die sich auch zur Handlung entwickelte. Es war dieß die Collision, daß Gott in diesem Velke seinen Zweck gesetzt hatte, und das Volk doch untergehen lassen mußte, um seinen Zweck in der Allgemeinheit zu setzen, die ihm in der Idee zukam. Das Tragische fiel hier in die geschichtliche Entwicklung der göttlichen Offenbarung, die ihren Widerspruch auch in der äußern Erscheinung durch den Tod dieses Volksgeistes auflösen mußte. Die Katastrophe erhielt aber in dieser elementarischen Ausdehnung der Geschichte nicht die Zuspitzung zu einer begränzten Handlung. Diese Zuspitzung erhielt sie erst am Ende der alttestamentlichen Geschichte, wo jener Widerspruch in der Persönlichkeit Christi und in seinem Tode sich zusammenfaßte und versöhnte. Christus wußte dieses Volk und dessen gesetzliches Leben als göttlichen Zweck, und doch

mußte die Sage allerdings um Hiob seine Freunde gruppiren, damit der Streit zwischen dem Neuen und der alten Weltanschauung in der durchsichtigen Form des Worts sich bewegen könne.

Das ist der Stoff, welchen der Dichter, der im Uebergang des sechsten Jahrhunderts in das fünfte lebte, vorfand. Hatte die Sage schon längst im Volke gelebt, so brachte sie das Unglück der Zeit eigentlich erst zu ihrem vollen Selbstverständniß und der höhere Geist verhalf ihr zur Entwicklung ihres vollen Gehalts. Er löste der Sage, die sich nur kurz und abgerissen äußerte, erst vollends die Zunge und führte sie zu dem Selbstbewußtseyn, wo sie in freiem, ungehindertem Strome aussprach, was der gesammte Volksgeist in sich trug [1]); die „schwankenden Gestalten" brachte er zum Stehen.

Man hat gefragt, ob der Dichter in den Gestalten seines Werkes bestimmte geschichtliche Substrate, die den beseelenden, gleichsam durch sie hindurchtönenden Hintergrund derselben gebildet hätten, im Auge gehabt habe. So hat man behauptet [2]), Hiob sey für den Dichter das hebräische Volk gewesen, in den Freunden habe er die damalige Nachbarschaft der Hebräer dargestellt. Alle solche Reflexio-

mußte er diese frühere Bestimmtheit der göttlichen Offenbarung in der Unendlichkeit seines Selbstbewußtseyns aufheben. Das Volk sollte die Persönlichkeit Christi als das Ziel und Resultat seiner geschichtlichen Entwicklung, in dem es allein seine Selbsterhaltung gewinnen konnte, betrachten, und doch mußte es, wenn es die Bestimmtheit seines Princips festhielt, in Christo denjenigen fürchten und verdammen, der eben diese Bestimmtheit der frühern göttlichen Offenbarung auflöste und ihr den Tod brachte.

[1]) Ein Beispiel, wie eine Sage oder Ahndung einer neuen Macht, die ein Volksgeist in sich dunkel fühlt, entstehen kann, und wie sie nach Jahrhunderten erst, wenn jene alte Ahndung die ganze Welt des Bewußtseyns eingenommen hat, aus ihrem innersten Sinne heraus reproducirt werde, ist der Faust der neuern Zeit.

[2]) Z. B. Warburton, die göttliche Sendung Mosis. III. Theil. VI. Buch 2. Abschn.

nen sind aber dem Dichter fern gewesen, ihm war Hiob eine bestimmte, in sich lebendig beschlossene Person, keine bewußte Allegorie; er stellte in Hiob das allgemeine Leiden seiner Zeit dar, aber nur, weil ihm diese Person als eine solche überliefert war, die dasselbe was sein Volk in der Gegenwart erfahren hatte. Hiob und das Volk waren ihm nur insofern Eins, als in beiden dasselbe Seelenleiden arbeitete, und wegen dieses allgemeinen Anklangs beider Seiten konnte er auch in Hiob's Leiden und Worte einen Sinn legen, der allgemeiner Natur war und auch das Loos des Volks berührte. Aber auch das that er so, daß er die Gestalt Hiob's festhielt, in ihre Umgebung nichts verlegte, was ihre Beziehung auf das Volk mit nackter Absichtlichkeit hätte hervorblicken lassen, und rein und allein durch die Unendlichkeit des Interesses, das er an die Person Hiob's knüpfte, bewirkte er, daß auch das Volk sich von seinem Interesse angesprochen fühlte.

Der geistige Boden nun, auf welchem der Dichter das Ganze sich bewegen ließ, war der der verständigen Allgemeinheit, so weit sie dem Hebräer zu erreichen war. Im Zweifel war ihm jene Bestimmtheit, in der bisher das gesetzliche Princip gelebt hatte, erschüttert und ungewiß geworden; Jehova war ihm nicht mehr Jehova, der sich in der Geschichte und in seinem Zwecke offenbart, sondern Gott in der Abstraction der Gottheit; das Gesetz war für ihn nicht mehr als diese reiche Symbolik des Cultus lebendig, im Zweifel hat sich der Geist aus ihr zurückgezogen, er bezieht sich nicht mehr mit frischer Ursprünglichkeit auf sie; denn wie kann sie für ihn noch Bestand und Bedeutung haben, wenn der Geist sich in seine Tiefe versenkt hat? Auf diesem Standpunkte wird das Verhältniß des endlichen Geistes zur Gottheit gar nicht mehr durch das buntgefärbte Symbol bestimmt, sondern durch allgemeine Kategorieen, oder vielmehr erst durch Fragen über das Verhältniß der Macht zur Welt des endlichen Geistes [1]). Durch die äußere Situa-

[1]) Wenn man es sonst als den stärksten Beweis von der vormo-

tion hat der Dichter diesen allgemeinen Charakter seines Gegenstandes auch so ausgedrückt, daß er ihn in die patriarchalische Zeit zurück verlegt hat, wo die geschichtliche Bestimmtheit der Offenbarung und das Gesetz noch gar nicht hervorgetreten war. Der Dicher entzog damit den Gegenstand den Fesseln, die er bezweifelte, aber noch nicht durchbrochen und ganz von sich abgeworfen hatte. Dort in der Vorzeit, der die Bestimmtheit noch mangelte, schien es ihm unwillkührlich, könne sich der Gegenstand freier, rücksichtsloser bewegen und der Zweifel ungehinderter ausbreiten. Natürlich trat damit ein andrer Uebelstand ein, und mußte der Dichter mit seinem Zweck in den schroffsten Widerspruch fallen. Das Ganze war schon eine Inconsequenz, wie sie aber

---

saischen Abfassung des Buches Hiob betrachtete, daß auf das Gesetz keine Beziehung statt finde, so zerfällt dieser Beweis durch obige Entwicklung. Daß die streitenden Partheien sich nicht auf das Gesetz berufen, hängt damit zusammen, daß sie für Gott den Namen des Abstractum אֵל, אֱלוֹהַּ gebrauchen. Gott, wie er in der Offenbarung sich bestimmt hat, ist für den Zweifel entschwunden, und nur sein unbestimmtes Abstractum, sein Dunkel übrig geblieben, welches der Zweifel durch sein Forschen sich erst wieder erhellen will. Im Eifer gebraucht einmal Hiob unwillkührlich den Namen Jehova c. 12, 9. Die Freunde hatten ihn auf die Allmacht Gottes hingewiesen, da antwortet er: das weiß ich auch ohne euch, wer sollte nicht wissen, daß Jehova das alles gemacht hat; d. h. die Macht Jehova's braucht mich Niemand zu lehren, der Gott der Offenbarung, der die Welt in seiner Macht gesetzt hat, ist mir gewiß; aber der Gott, der die Geschichte leiten, der mich über mein persönliches Geschick aufklären sollte, der ist mir ungewiß geworden, ist mir entschwunden, entzieht sich mir, und das ist eben die Frage, die ich gelöst haben will, die mich aber mit ihrem unauflöslichen Dunkel immer nur auf ein allmächtiges Wesen hinführt. Wenn also Hiob an jener Stelle einmal den Namen Jehova gebraucht, so wird er nicht etwa über die Schranken des Zweifels durch ein Gefühl von der Herrlichkeit Gottes erhoben, für welches der unbestimmte Name ihm nicht mehr genügt, sondern er bezeichnet nur ein Gebiet, das tief unter seinem Zweifel liegt und von diesem gar nicht berührt ist, mit einem Namen, den er für diesen Punkt gar nicht bezweifelt hat.

allen wahrhaften Kunstwerken eigen ist, wenn sie den allgemeinen Geist ihrer Zeit auch in der Darstellung alterthümlicher Stoffe nie verläugnen können [1]). In der unbefangenen Unschuld der patriarchalischen Zeit ist dieser Zweifel mit seinen schmerzhaften Qualen gar nicht möglich, und können Fragen, welche Seyn oder Nichtseyn des Geistes betreffen, nicht entstehen. Darum mußte, was im Großen und Ganzen eine Inconsequenz ist, sich auch im Einzelnen als solche beweisen, darum schreit der ganze Jammer des spätern hebräischen Geistes durch jene einfache Zeit, in die sich der Dichter zurückbegeben hat, so vernehmlich hindurch, darum ist so viel von erdrückten und untergegangnen Völkern, und von jenen Armen, Leidenden, Gedrückten, Elenden und Niedrigen die Rede, die doch erst unter dem harten Tritt der spätern Geschichte zu solchen gemacht wurden. Diese Inconsequenz ist aber durch den höhern Geist des Kunstwerks aufgehoben. Mögen sich die äußere Umgebung und die Tiefe des Gehalts und seiner Entwicklung noch so sehr widersprechen: der Widerspruch muß doch durch die Gewalt der Sache, die den Geist in seiner ganzen gegenwärtigen Welt ergreift, zurücktreten. Das Kunstwerk fesselt die Zeit, in der es entstand und deren Geist es ausdrückt; der, für den es geschaffen ist, denkt so wenig daran, daß die Welt, in die er durch dasselbe eingeführt wird, eine vergangne ist, als der Dichter etwa die Jahreszahl angibt, wann sich die Sache zugetragen habe [2]). Das Werk trägt sich durch sich selbst, durch

---

[1]) So haben die griechischen Tragödien die Collisionen des zum Selbstbewußtseyn gekommnen hellenischen Geistes in einem Oedipus u. s. w. zur Lösung gebracht. So ist Göthe's Faust nicht der, der auf der Gränzscheide des Mittelalters und der neuern Zeit steht, sondern das in sich selbst entzweite Bewußtseyn der Gegenwart.

[2]) Wenn auch der griechische Tragiker und das Volk für die äußere Reflexion, die außerhalb des Kunstwerks steht, recht gut wußten, daß Oedipus z. B. Jahrhunderte vorher gelebt habe; das Kunstwerk selbst erhob den Geist über diese Reflexion und versetzte ihn in seine ewige Welt.

seine innere Gewalt und der Schein der vergangenen Zeit, in dem es sich darbietet, dient nur dazu, das Gefühl zu erwecken, daß hier eine Welt eröffnet werde, die über die Interessen des gewöhnlichen Lebens erhaben sey.

Durch sein Leiden ist Hiob zur Erfahrung gekommen, daß das Verhältniß zwischen der Gottheit und dem endlichen Geiste ein abstract allgemeines sey. Er hatte Zeiten des Glücks erlebt, da „Gott ihn behütete, da seine Leuchte über seinem Haupte strahlte, da er beim Lichte Gottes die Finsterniß durchschritt und der göttliche Rath auf seinem Zelte ruhte" [1]). Er wandelte in Gerechtigkeit und ist sich jetzt noch seiner Unschuld so gewiß, daß er ohne Zagen Gott herausfordern kann, ihm doch nachzuweisen, ob er je mit Lüge umgegangen sey, ob er jemals Trug sich habe zu Schulden kommen lassen oder vom geraden Wege abgewichen sey [2]). Obgleich er aber auf unvergängliches Glück hoffte, und im Bewußtseyn seiner Unschuld glaubte hoffen zu dürfen, so ist er doch schrecklich getäuscht, denn Böses kam, und statt des Lichtes, auf das er harrte, Dunkel [3]). Diese Erfahrung griff so zerstörend in seine gesammte religiöse Weltanschauung ein, daß er sich anfangs vernichtet fühlte, und um dieß Gefühl nicht mehr ertragen zu brauchen, lieber gar nicht mehr zu seyn wünschte und den Tag, der ihn geboren, verfluchte. Denn in der Welt, die statt der untergegangenen scheinbaren, die ihn sonst umgab und ihm ein unbeständiges Glück vorlog, erschienen ist, kann er nicht leben. In dieser rauhen Wirklichkeit, die aus dem verborgenen Grunde, über den er bisher in glücklicher Täuschung hinwegschritt, hervorgebrochen ist, kann es das Selbstbewußtseyn nicht aushalten und sieht es immer seinen Untergang vor Augen.

Die gesetzliche Anschauung von der **Vergeltung**, welche zunächst den Ort bildet, in dem sich der Zwiespalt von Hiob's Seele bewegt, darf nicht nur als ein einzelner

---

[1]) Hiob 29, 2—4. [2]) Ebend. 31, 5—7.
[3]) Ebend. 30, 26.

Punkt festgehalten werden, als ob sich auf ihn nur der Zweifel beschränke. Denn dazu ist der Widerspruch, der den unschuldig leidenden ergreift, viel zu tiefgreifend und zu allgemein. Auch nicht nur zufällig durch das Uebermaaß des Schmerzes ist es herbeigeführt, daß dem Leidenden der Gott, dem er früher vertraute, verschwindet. Daß der Zweifel das ganze Gebiet des religiösen Geistes umspannt, ist vielmehr durch die Bedeutung des Ausgangspunktes selbst bedingt. Denn die Gewißheit von der Vergeltung war der Punkt, in welchen alle Mächte der gesetzlichen Welt zusammenliefen und sich mit dem Selbstbewußtseyn vereinigten. Was bedeutet der Gedanke, daß Jehova dem Gehorsamen und dem Widersetzlichen jedem nach seiner Art vergilt, anders, als daß das gesammte Seyn des Geistes mit der Substanz des Gesetzes unauflöslich zusammenhängt, daß der Geist sein Bestehen und die Sicherheit seiner Welt vom Gesetz erhält? Die Vergeltung bereitet dem Selbstbewußtseyn im Umkreise des Gesetzes seine Heimath, bewirkt, daß es sich hier zu Hause fühlt und sich erhalten weiß. Beweist es sich aber, daß sie ein leerer Wahn sey, erfährt der Geist, daß das Gesetz, dem er lebt, ihm nicht Wort hält, ihm seine Welt nicht erhalten kann, so sieht er sich aus seiner Heimath vertrieben, irrt er haltungslos umher, und sieht er in der Allmacht, die sonst sein Schutz war, einen übermächtigen Feind, dem er Nichts, nicht sein Recht, nicht seine Unschuld entgegenstellen kann. Die Gottheit ist sein grausamer Widersacher geworden, schleudert ihn ins Ungewisse hinaus [1]), und so ist Alles, was sonst galt, verloren und untergegangen.

Vergebens fragt nun der Leidende, dessen Gram nicht gewogen werden kann, laß mich wissen Gott, warum du mich bestreitest [2]). Der Leidende hat es ja an sich erlebt, daß die Gottheit nicht auf das Recht sieht, daß sie nur in ihrer Allmacht handelt. Gott ist nur da, wo es Kraft des Ge-

[1]) Hiob 30, 21. 22. [2]) Ebend. 10, 2.

waltigen gilt, aber wo es Recht gilt, da kann ihn Niemand fordern. Wenn er auch weiß, daß der Leidende unschuldig ist, mit seiner Macht verdreht er ihn doch [1]); denn die bloße Macht kümmert sich nicht um die wesentlichen Unterschiede, die gelten nicht vor ihr; sie löscht vielmehr den Unterschied immer aus und erkennt ihn nicht an. Der Unschuldige muß vor ihr immer ein Grauen haben, nie kann er seiner selbst sicher seyn; der Verzweiflung der Unschuldigen, wenn sie unversehens untergehen, freut sich der Allmächtige, es ist ihm gleichviel, den Guten und den Bösen zu vernichten, ja es erfreut ihn die Ordnung der Welt, die doch auf dem Unterschied beruhen sollte, zu verkehren und die Erde in die Hand des Frevlers zu geben [2]). Die schrankenlose Macht duldet an sich keine Bestimmtheit, ist maaßlos und schlechthin nur Belieben; in ihrer Willkühr verwirrt die Gottheit Alles, was sich in der Welt bestimmt gestaltet hat; sie läßt Völker aufwachsen und vernichtet sie, breitet Völker aus und entrückt sie wieder [3]). Wenn aber auch Alles von der Allmacht in unaufhaltsamen Strudel geschleudert ist, wenn auch der unschuldig Leidende sein Recht nicht erhalten kann, so trägt er es doch in der innersten Ueberzeugung von seiner Unschuld in sich und er strengt die letzte Kraft, die ihm noch geblieben ist, an, es festzuhalten. Er wird sich nie verdammen, kann sich nicht anklagen und seinen Richter wird er nie um sein Recht wie um eine Gnade anflehen [4]). So ist der Bruch zwischen den Seiten des religiösen Verhältnisses vollständig geschehen. Im Wirbel der von der Allmacht Gottes geplagten Welt faßt sich das Selbstbewußtseyn zusammen, um seinen inneren Gehalt festzuhalten und um sich auf sich selbst zu beschränken. Denn anders als durch diesen kühnen Schritt kann es sich nicht erhalten, wenn es sich in jenem Wirbel nicht verloren sehen will. Indem es sich aber dergestalt erhalten will, thut es der Allmacht Gottes

---

[1]) Ebend. 9, 19. 20. [2]) Ebend. V. 22—24.
[3]) Ebend. 12, 17—24. [4]) Ebend. 9, 15. 20.

Gewalt an. Es hemmt den Kreislauf, der Alles ineinander jagt und vernichtet, und empört sich gegen die Kraft, die nichts Bestimmtes duldet.

Dieser Zerfall der gesetzlichen Welt in die abstracte Macht und in die Empörung des Selbstbewußtseyns ist aber nur die Eine Seite der Dialektik, in welcher sich das Buch Hiob, welches nur als Ganzes der Ausdruck des Zweifels und der Gesinnung des Verfassers ist, bewegt. Auf bloße Empörung und Verneinung stand nicht des Verfassers und nicht einmal Hiob's Sinn. Sondern der Zweifel ist die Triebfeder des Ganzen und der hat sich selbst in der Verneinung noch nicht durchaus von der Bejahung dessen, wogegen er negativ gerichtet ist, losgemacht. Er bewegt sich noch unruhig zwischen der Bejahung und Verneinung hin und her. So mußte der Verfasser, wenn er dem Zweifel seinen vollständigen Ausdruck geben wollte, auch die *Bejahung* zur Sprache kommen lassen, und er that es in den drei Freunden Hiob's, die auf die Kunde von seinem Unglück aus Theilnahme sich aufmachten, ihn zu trösten, und nun, da sie angekommen waren und ihn mit sich zerfallen sahen, ihn anklagten und sich feindlich gegen ihn erhoben.

Die drei Freunde sind vom Verfasser nicht nur als Folie gebraucht, um die Schwierigkeit des Räthsels und die schreiende Dissonanz der Widersprüche noch mehr hervorzuheben, indem er zeigt, wie sie mit einem „Schwall leerer Argumente" den Zweifel nicht beschwichtigen. Ein so schlechter Künstler ist der Verfasser nicht, daß er den Vordergrund seines Werks die Person Hiob's und dessen Schmerz durch die Albernheit derer, die er um ihn herum gruppirt, heben wollte [1]). Auch will er die Freunde Hiob's nicht als Leute betrachtet wissen, welche nur eine *falsche Auffassung*

---

[1]) Das ist immer nur die Art eines schwachen Geistes, aber nicht des ächten Künstlers, die Bedeutung eines Helden dadurch zu erhöhen, daß der Gegensatz in übertriebener Schwäche oder Albernheit, Lächerlichkeit oder Schlechtigkeit hingestellt wird. Der Held gewinnt erst durch die Kraft und innere Geltung seines Gegensatzes.

der göttlichen Vergeltung repräsentiren, als ob hinter ihnen in der Vergangenheit schon ein richtigeres Verständniß der Weltregierung zu finden gewesen wäre, wenn sie nur gründlich hätten suchen wollen. Endlich gilt dem Verfasser der Standpunct der Freunde auch nicht bloß als Wahn und Aberglaube, zu dem der altersschwache Glaube an die Vergeltung verkehrt sey und der sich nun erfolglos nur deshalb gegen die neue Macht des Zweifels anstrenge, weil er blöder Aberglaube sey. Sondern einen kräftigen Gegner hat er Hiob in seinen Freunden entgegenstellen wollen, einen Gegner, der die gesammte Macht des bisherigen Glaubens in sich vereinigt und sie sogar im Gedränge des Kampfes mit neuen Waffen hat verstärken müssen. Es ist überhaupt das innerste, nothwendigste Verhältniß, welches Hiob und seine Freunde aneinanderkettet, sie sind ein Theil von ihm selbst oder Hiob, wie er sich in einer Form seiner selbst anschauen muß. Sie sind dem Unglücklichen nicht fremd, was sie behaupten, sind Gedanken, die er selbst noch nicht aus seiner Seele ganz ausgerottet hat. Denn aus welchem andern Grunde murrt er gegen die Gottheit, als deshalb, weil er die Vergeltung noch als nothwendiges Postulat fordert? Wenn er sich empört, thut er es nicht deshalb, weil er fordert, es müsse dem Gerechten in seiner unmittelbaren, natürlichen Welt wohl ergehen? Will er nicht sein Recht von Gott ertrotzen und erzwingen und sich der göttlichen Allmacht entgegenstellen, um sie in ihrem zerstörenden, alle Unterschiede auflösenden Laufe aufzuhalten? Im Grunde seiner Seele trägt er also noch den alten Glauben, aber für sein Bewußtseyn ist ihm dieser Glaube entfremdet, und so wie er ihm in seinem Unglück näher tritt, stößt er ihn als einen trügerischen Freund von sich, wird für ihn der Vertraute seiner Seele ein offner Feind und so müssen sich seine Freunde, indem sie mit ihm zusammentreffen und ihm die eine Hälfte seiner Seele entgegenhalten, zu seinen Widersachern umwandeln [1]).

---

[1]) Wir könnlen das Obige auch so ausdrücken, die Freunde Hiob's

Nun erhält der Zweifel erst recht eigentlich den bestimmten Gegenstand, gegen den er sich richtet, und entwickelt er erst, durch den Gegensatz gereizt, seine volle Kraft, bis er in der Verzweiflung alle Stützen zerbricht, und nun ganz und gar in die Innerlichkeit verschlagen wird, in der er die Möglichkeit der Lösung besitzt.

Zunächst verschwindet für die Anschauung der Freunde das gegenwärtige Leiden Hiob's, sie betrachten es als ein vorübergehendes, was die Substanz seiner selbst noch nicht tödtlich verletzt habe, und verweisen auf das Ende, das er noch, wenn er sich unschuldig wisse, ohne Furcht und Zagen erwarten könne. Denn es sey gewiß, es sey noch Niemand schuldlos umgekommen, und das Unrecht habe immer sein Unheil zur Folge gehabt, in dem es sich selber strafte [1]). Das war die mildeste Weise, in der der alte Glaube sich in diesem Falle aussprechen und aus seinem Schatze dem Leidenden noch Trost und Muth verleihen konnte. Aber Hiob hat bereits gemurrt und verflucht, daß er geboren sey, weil er sein Recht nicht gefunden habe. Er hat sich also aus der alten Weltanschauung herausbegeben, ihre Gesetze gelten ihm nicht mehr und haben für ihn keine Kraft. Da hilft der Zuspruch des alten Freun-

---

seyen symbolische Erscheinungen der einen noch dem alten Glauben zugewandten Hälfte seiner selbst. Denn Hiob ist im Zweifel selbst zertheilt, im Zweifel theilt er sich noch in die beiden Welten in die alte und in die neue, die sich in seinem Gefühl hervorringt. Wie er für sich erscheint, ist er die Empörung, die es selbst nicht weiß, daß sie an dem noch festhält, was sie bestreitet, und was an sich noch dunkel in ihm lebt, erscheint symbolisch in den Freunden. Wenn wir so sprechen, so müssen wir aber sogleich hinzusetzen, daß der Verfasser sich das nicht reflectirend selbst so gedacht habe. Ihm sind die Freunde lebendige, für sich stehende Gestalten, und mit Recht. Im wahren Kunstwerke sind immer die Personen, welche die Einseitigkeit des Helden, der seinen eigenen Gehalt nicht vollständig an sich entwickeln kann, nun ergänzen und an sich zur Erscheinung bringen, lebendige, auf eignen Füßen stehende Individuen. Beispiele geben alle Tragödien, die eine wesentliche Collision enthalten.

1) Hiob 4, 7—11. 5, 7—27.

des nicht mehr, dieser muß sich nach neuen Waffen umsehen, und Hiob bietet sie ihm selber dar, wenn er über den Schlag, der ihn getroffen, murrte. Denn damit setzte er sich der Gottheit entgegen, gab er zu erkennen, daß sein Rechtsgefühl, welches seine Unschuld unverdienterweise mit Unglück vergolten sieht und gegen solche Willkühr sich auflehnte, sich allein für gerecht hält und Gott der Ungerechtigkeit anklagt. Dagegen fragt ihn der Freund, ob denn der Sterbliche gerechter als Gott, der Mensch überhaupt rein vor seinem Schöpfer seyn könne. Nein! das könne dem Menschen, der nur in einer kurzen Spanne Zeit lebe, nicht zukommen, wenn Gott selbst seine Diener, die Engel der Thorheit zeiht [1]). Und trifft nun den Menschen Unheil, so komme das nicht zufällig oder aus einer äußerlichen Verkettung der Dinge, sondern aus der endlichen Natur des Menschen, aus welcher mit derselben Nothwendigkeit Leiden und deren Ursache die Sünde hervorgehen, wie der Funke emporfliege [2]), der Mensch sey nach seinem endlichen Wesen so an Unrecht gewöhnt, es sey so sehr mit seiner Natur verwandt, daß er es wie Wasser trinke [3]), und nun wolle der Mensch gegen Gott, wenn er in seiner Macht den Gegensatz seiner Heiligkeit aufhebe, murren [4])?

Eigentlich hat der alte Glaube in dieser Anschauung, in der er das wirkliche Bewußtseyn von der Endlichkeit des Menschen setzte und den Gedanken der Sünde in seiner Allgemeinheit faßte, sich selbst aufgehoben. Denn kann der Mensch diesem nothwendigen Ausfluß seiner endlichen Natur, der Sünde sich nicht entziehen, so hat er auch kein Recht mehr, was er doch sonst in seinem gesetzlichen Dienst hatte, auf Vergeltung zu warten, auch in der gesetzlichen That wird sich sein beschränktes Wesen offenbaren, sie beflecken, verunreinigen und ihr die Berechtigung entziehen, mit der sie sonst ihren Lohn forderte. Darin zeigt sich deutlich, daß auch im

---

[1]) Hiob 4, 17—21. [2]) Ebend. 5, 6—7. [3]) Ebend. 15, 16.
[4]) Ebend. c. 25.

Gegensatz, der Hiob gegenübersteht, ein Fortschritt des Princips geschehen ist, der vollkommen dem entspricht, welchen der Zweifel herbeiführte. Die Allmacht Gottes hat die gesetzliche Selbstständigkeit des endlichen Geistes negirt, und hat nun nichts mehr außer sich, was sie beschränken könnte. Im Gesetz waren die Seiten des religiösen Verhältnisses in äußerer gegenseitiger Beschränkung zu einander gestellt, die im Bunde auch nur mit äußerlicher Zustimmung zusammentrafen. Jetzt greift die allgemeine Macht über alle Schranken hinaus und der Mensch ist in ihrer unendlichen Ausbreitung nur ein verschwindendes Atom.

Weil der Zweifel und die Fortbildung des alten Glaubens in dieser Anschauung übereinstimmen, so kann Hiob den Freunden mit Recht erwiedern, was sie wüßten, das wisse er auch [1]. Und doch müssen die streitenden Partheien gerade in diesem Punkte der Uebereinstimmung am feindlichsten sich gegenübertreten, und gerade hier müssen sie am unversöhnlichsten sich trennen. Denn der Zweifel wähnt nur, dieselbe Anschauung von der göttlichen Macht zu haben, wie der Glaube, er meint nur gleiche Waffen wie dieser zu besitzen, so daß er ihm nicht zu weichen brauche. Im Grunde aber hat er eine ganz andere Anschauung, stellt er den endlichen Geist in ein ganz andres Verhältniß zur Allmacht, und muß er sogar die Freunde verspotten, daß sie in der Einfalt ihres Herzens und in der Beschränktheit ihres Verstandes nicht ahndeten, welche furchtbare Widersprüche die Allmacht enthalte. Die Freunde setzten der maaßlosen Macht den endlichen Geist in der Bestimmtheit gegenüber, daß er Kraft seiner Endlichkeit nicht berechtigt sey, zu ruhiger Existenz zu kommen, als endlich habe er an seiner Sündhaftigkeit und an deren Aeußerungen immer die Gränze, welche das unbegränzte Göttliche auch seiner nothwendigen Natur nach, weil es keine Gränzen dulde, unaufhörlich vernichten müsse. Nur durch unbedingte Ergebung und durch

[1]) Hiob 13, 2.

die Anerkennung seiner Beschränktheit könne der Mensch hoffen, daß er in seiner Vergänglichkeit von Gott, so weit es für das unreine Endliche möglich sey, aufrecht erhalten werde [1]). Anders stellt sich Hiob zur göttlichen Allmacht; er weiß, daß sich nichts ihr entziehen kann, das lehrt ihn seine Einsicht in den Lauf der Geschichte, wo es nichts Bestehendes geben könne, und auch an der Umwendung seines persönlichen Geschicks hat er es erfahren. Aber erkannt hat er es auch an sich selbst, daß die Allmacht das wahrhaft Positive in der endlichen Welt rücksichtslos zerstört, und daß sie sich selbst an die Bestimmungen des Rechts nicht kehrt, das beweist ihm das Bewußtseyn seiner Unschuld. Ich, sagt er, ich will zum Allmächtigen reden, ich habe Lust, mit ihm zu streiten; meine persönliche Sache treibt mich immer zu Gott in Gegensatz [2]). Vergebens sey es für die falschen Freunde, Gott auf Kosten seines Rechts zu rechtfertigen und partheilich für Gott zu streiten, indem sie ihn als schuldig anklagen [3]). Es helfe ihnen nichts, die Collision durch diese Einseitigkeit zu lösen, sein Schmerz überschreie alle ihre Gründe, die sie für die Gerechtigkeit Gottes vorbringen, und nichts in der Welt könne ihm das Bewußtseyn seiner Unschuld rauben. Und wenn auch in der That der Mensch so schwach und vergänglich wäre, was sucht dann Gott für einen Ruhm darin, ihn immer durch seine Macht zu vernichten, fragt Hiob [4]), und verlangt, daß Gott den Menschen in dem Maaße, das er ihm für sein Seyn gegeben habe, ruhig bestehen lasse, als ob die Freunde nicht Recht hätten, daß der Mensch eben durch das Maaß, das ihn zur endlichen Größe bestimmt hatte, nothwendig untergehen müsse. Aber das kann auch Hiob gar nicht zugeben, daß die einzige und höchste Bestimmtheit, in der der Mensch existire, das Maaß sey; in der Macht seiner Unschuld, und in seiner Innerlichkeit fühlt er sich unendlich und selbst gegen die Allmacht geborgen.

[1]) Hiob 11, 15—19. [2]) Ebend. 13, 3. [3]) Ebend. V. 7. 8.
[4]) Ebend. 14, 3.

Aus dieser Unendlichkeit quillt ihm nun sein Trost, entnimmt er sogar die Hoffnung, daß er noch zu seinem Rechte kommen würde, ja, steigt ihm endlich die Gewißheit auf, daß er in der göttlichen Macht werde erhalten bleiben. Er weiß, im Himmel ist sein Zeuge, der ihm seine Unschuld und Reinheit nicht absprechen wird, voll Zuversicht fordert er Gott auf, ihn bei sich selbst zu vertreten und er ist gewiß, daß er in Gott seinen Erlöser hat, den er nach den Leiden dieses Lebens schauen wird [1]). So faßt er endlich den Gedanken, daß nicht die reine Macht allein wirke, daß ihr durch die Weisheit ihre innre Schranke und der Zweck gesetzt sey, worüber sie nicht willkührlich hinausgehen könne [2]). Aber das erweckt schon wieder den Schmerz, daß diese Weisheit vom Menschen nicht gefaßt werden könne, ihre Dunkelheit und Unbegreiflichkeit ist schon ein Zeichen, daß sie doch nicht kräftig genug sey, die Allmacht zu bestimmen, denn das Bestimmte müßte doch erkannt werden können, und nun kommt wieder die Erfahrung des Unglücklichen hinzu, daß die Allmacht wirklich an die Wege der Weisheit sich nicht kehre. Da verblaßt wieder alles Positive, das der Leidende in seinem Verhältniß zu Gott entdeckte, und es geht spurlos durch sein Bewußtseyn hindurch, ohne es bleibend zu erleuchten. Er ist in sein früheres Dunkel wieder zurückgeworfen. Die Macht tritt ihm wieder zu seinem Verderben entgegen, bis zu ihrem Thron kann er nicht einmal gelangen, und nirgends, wohin er sich auch wende, sie fassen und zum Stehen bringen. Es hälfe ihm auch nichts, bis zu ihrem Sitze hinzudringen, und zum Streit gerüstet, ihr sein Recht entgegenzuhalten und seinen Mund mit Widerlegungen zu füllen, sie würde seine Beweise doch mit Gewalt niederschlagen [3]). Nur weil es ihn gelüstete, fiel Gott den Unschuldigen an [4]), und als grausame Uebermacht hat sich die Weisheit an ihm bewiesen, als jene zertrümmernde

---

[1]) Hiob 16, 19. 17, 3. 19, 25—27. [2]) Ebend. c. 28.
[3]) Ebend. 23, 2—9. [4]) Ebend. V. 13.

Gewalt, die der Unglückliche in der ganzen Geschichte erblickt.

So weit hat das Buch Hiob seine negative Dialektik geführt. Die Gegner stehen im Gedanken der Allmacht zusammen auf demselben Boden, aber gehen von dieser Berührung aus in schlechthin feindlichen Gegensatz auseinander. Hiob hat nur die Allmacht am Göttlichen erfahren und kann sie doch nicht anerkennen, sich ihr nicht unterwerfen, davon hält ihn immer das Gefühl seiner unendlichen Berechtigung ab. Seine Freunde hingegen lassen den Menschen als abstract endlich in der unendlichen Macht untergehen, da er vor Gott nie gerecht, und wegen seiner endlichen Natur nie rein seyn könne. Die Lösung würde darin gegeben seyn, daß beide Gegensätze aus ihrer einfachen Linie, die sie als Gränzpunkte ins Unendliche auseinandertreibt, umbiegen, ihre Bestimmtheit sich gegenseitig mittheilen und so ihre Einseitigkeit aufheben. Als abstract unendlich hat der Mensch für Hiob's Anschauung seine Endlichkeit nur außer sich, nicht in sich selbst, sie steht ihm als ein äußerer Feind gegenüber, einerseits in der Behauptung der Freunde, welche ihn vergeblich ermahnen, sich als beschränkt und unberechtigt anzuerkennen, audrerseits hat er seine Endlichkeit nur in der überlegenen Macht der Gottheit, die ihn beständig von außen beschränkt. Darum kann Hiob aus sich selbst heraus den Zwiespalt nicht lösen, er könnte es nur, wenn er die Endlichkeit und die Schranke als inneres Moment in seine Unendlichkeit hineinzöge und in sich selbst nun den Gegensatz beider Seiten vermittelte. Sein Unglück und Unrecht besteht darin, daß er sich schlechthin für unschuldig, für rein hält, und die allgemeine Sündhaftigkeit nicht anerkennen will. Seine Innerlichkeit ist leer, seine Unendlichkeit ohne Inhalt, weil sie nicht durch innere Bewegung, durch inneres Unterscheiden und durch die Vermittlung des Unterschiedes sich erfüllt hat. In derselben Weise ist der Standpunkt der Freunde abstract. Für sie ist am endlichen Geiste nur

die Endlichkeit die wirkliche Bestimmtheit, daß er als Geist über diese Endlichkeit hinausgeht, ist ihnen verborgen und die Unendlichkeit steht ihnen als ein äußerer Feind entgegen; in der Empörung Hiob's fliehen sie das Vermessene und Verwegene, daß der Mensch seiner Innerlichkeit Unendlichkeit zuschreibt, und in der Macht Gottes liegt für sie die Unendlichkeit, welche der Mensch als seine Schranke immer zu fürchten habe. Sie übersehen, daß der Mensch sich nur als schlechthin sündhaft denken könne, wenn er damit den Gedanken seiner wahrhaften Unendlichkeit verbindet und sich selbst im Gegensatze zu derselben betrachtet; statt die Unendlichkeit in den Umkreis des Geistes hineinzuziehen, schieben sie dieselbe äußerlich aus demselben hinaus.

Darum konnte auch die Frage, welche den Ausgangspunkt des Ganzen bildet, auf innerlich beruhigende Weise weder von Hiob noch von den Freunden gelöst werden. Die Freunde hatten Recht, wenn sie dem endlichen Geiste, weil er im Umkreis des Endlichen überhaupt steht, den Anspruch auf unmittelbare Festigkeit, auf die Unverletzlichkeit seiner natürlichen Umgebung absprachen, wenn sie läugneten, daß der Mensch vor Gott ein Verdienst aufweisen könne, Kraft dessen er auf Vergeltung pochen könne. Durch dieß ihr absolutes Recht sind sie über den alten Glauben hinausgeschritten, der mit unbefangener Sicherheit für die gesetzliche That den Lohn erwartete. Aber Unrecht haben sie, wenn sie nun den Geist nicht in seine Unendlichkeit einführten, in der er vom Wechsel der natürlichen Mächte unberührt sey, seine wahre Welt habe, und die Frage nach der äußern Vergeltung gar nicht mehr aufzuwerfen braucht, weil er sich vermittelst der Bewegung durch die Leiden mit sich erst wahrhaft zusammenschließt [1]). Dagegen hatte aber

[1]) In der absoluten Religion ist die Anschauung von einer äußerlichen Vergeltung ganz aufgehoben. Ein Zwiespalt, wie ihn das Buch Hiob darstellt, ist hier nicht mehr möglich, und wenn er eintritt, so ist es nur dadurch verschuldet, daß der Geist auf die niedere

Hiob auch Recht, wenn er seine Unendlichkeit des Innern immer aus den Leiden herausziehen und zu diesen in Gegensatz stellen will, weil sie eine Macht sey, die

---

Stufe wieder zurückfällt. Der versöhnte Geist geht freiwillig durch Leiden hindurch, und hat die Kraft, sich und seine wahre Unendlichkeit in ihnen zu erhalten. Als der endliche Geist ist der Mensch seinem Begriffe nach selbst der Widerspruch durch die Aeußerlichkeit und Zufälligkeit des Endlichen hindurchzugehen, denn als endlich ist er mit dieser Sphäre verwachsen, und muß er ihre Endlichkeit selbst erleben, und als Geist ist er in demselben Augenblick in eine Sphäre erhoben, in welche diese Leiden nicht hinaufreichen und wo sie beschwichtigt sind; als unendlich überwindet er die Leiden, wenn er mitten in ihnen steht. Die Endlichkeit fällt auf diesem Standpunkte auch nicht nur in die Sphäre des natürlichen Wohles, sondern sie ist überall da, wo sich auch im Geistigen die Schranke und die Bestimmtheit der Gränze findet. So gehört es zum Begriff des endlichen Geistes und seiner Welt, daß Collision der Pflichten eintritt. Es ist die Albernheit des Verstandes, der gern das natürliche Wohl, und wo möglich wenigstens das nackte Leben erretten möchte, zu fragen, wie sich solche Collisionen aufheben. Für die Welt des Endlichen und der Erscheinung läßt sich nicht eine Mittelstraße entdecken, auf der man glücklich hindurchschiffen könnte. Die einzige, die der Verstand entdecken würde, wäre die, welche gleichsam eine leere Schicht wäre, die also nichts enthält. Als endlich hat der Geist einmal an der Bestimmtheit seine Gränze und muß er in der wirklichen Collision seine Endlichkeit in Leiden, Schmerzen, und auch im Tode des natürlichen Lebens erfahren. Was jener Frage des Verstandes eigentlich aber als ihr verborgener Sinn zu Grunde liegt, ist der Gedanke des allgemeinen Geistes, der Unendlichkeit, für welche die Collision aufgehoben und versöhnt seyn müsse. Aber diese Unendlichkeit ist eben nicht in der natürlichen Welt zu suchen, sondern sie liegt im Geiste, der sich durch die Schmerzen der Endlichkeit vermittelt hat, und der da weiß, daß er nur zu sich kommt, wenn das Natürliche an ihm durch den Tod hindurchgegangen ist. Als Gott den endlichen Geist setzte, so setzte er auch den Widerspruch in wirkliche Erscheinung, aber auch den Widerspruch, dessen schmerzhaftes Erlebniß und dessen Aufhebung allein den Geist zu sich selbst und zu seiner Versöhnung bringt. Darin liegt auch die alleinige Theodicee, daß die Leiden im Begriff des Geistes nothwendig sind, und daß sie Gott setzen mußte, weil sie ein inneres Moment in der Dialektik der Idee sind.

von natürlichen Schranken nicht gefaßt werden dürfe. Doch sein schweres Unrecht ist es, daß er das Natürliche und Endliche in ihm, wodurch er mit der Aeußerlichkeit der Erscheinung in einem nothwendig leidensvollen Zusammenhange steht, nicht anerkennen und diese seine innere Endlichkeit nicht in jener allgemeinen Form fassen will, wo sie als die Sündhaftigkeit überhaupt, und als der wahre Grund aller Leiden erscheint. Deshalb fühlt er sich selbst in seiner Unendlichkeit so unglücklich und leer, weil er sie nicht durch die freie Ueberwindung seiner Endlichkeit hat bereichern können.

Dadurch nun, daß jede der streitenden Seiten die Wahrheit der andern nicht in sich aufnehmen will, verkehrt sie das Wahre ihrer selbst in eine Unwahrheit und das zeigt sich am Schluß des Streites. Die Freunde verlassen die Stellung, die ihnen ein theilweises Recht gegen Hiob gab, sie begnügen sich nicht damit, ihn nur auf seine endliche Natur hinzuweisen, die schon durch sich selbst die Leiden herbeiführe, sondern sie vermessen sich soweit, daß sie aus seinem Unglück auf einzelne Vergehungen schließen, die er sich habe zu Schulden kommen lassen [1]). Damit führen sie die Anschauung von der Vergeltung zu einer Folgerung, an welcher sie vollständig ihre Unwahrheit beweist und sich selbst überstürzt. Da ihm die Freunde nun so gewaltsam sein einziges Gut, das er zu besitzen glaubt, die Unschuld nehmen wollen, hält es Hiob desto fester, schließt er sich um so hartnäckiger gegen Gott ab, und thut er nun auch von seiner Seite Alles, um das abstracte, einseitige Wesen seiner Unschuld zu offenbaren und sie auf den Sprung zum Verbrechen zu führen.

Die negative Dialektik des Endlichen und Unendlichen konnte das hebräische Princip nicht bis zu dem Punkte fortbewegen, wo sie sich aufhebt und aus sich selbst das positive Resultat hervorbringt. Diesen Gedanken der affirmati-

---

[1]) Hiob 22, 5—10.

ven Unendlichkeit, welche sich selbst und das Endliche in Einheit umfaßt, konnte es nicht setzen, wenn es nicht vollständig über sich hinausgehen und sich selbst aufgeben wollte. Wie ihm nur die abstracte Trennung beider Momente eigen war, so vermochte es nun wohl die Qual dieser Trennung hervorzurufen, es konnte im Zweifel die beiden Seiten in ihren Widerspruch verwickeln, wo sie sich gegenseitig aufzuheben suchen und zerstörend gegeneinandertreten, aber die wahre Lösung war ihm unerreichbar. Die Versöhnung konnte nur erst die äußere, gewaltsame seyn, daß der endliche Geist seine Schranke anerkennt und sich unbedingt der schrankenlosen, d. h. der unbegriffenen Weisheit unterwirft. Doch eine weitere Lösung hatte sich im Fortgang des Streits vorbereitet, sie zieht der Verfasser noch an den Tag, um zur unbedingten Lösung den Weg zu bahnen. Die streitenden Mächte hatten am Ende die Einseitigkeit offenbart, an welcher sie für die höhere Betrachtung eine Handhabe darbieten, um sie aus ihrem feindlichen Gegensatz umzubiegen und sie zur Besinnung zu bringen. An dieser Einseitigkeit, wo sonst berechtigte oder unbeugsame Principien ihre Endlichkeit beweisen, ergreift sie der Verfasser, und entdeckt er den Weg, der ihn aus dem Unglück des Streits herausführt und ihm doch das Wahre, das in ihm an den Tag gebracht ist, zu erhalten verspricht. Seine Entdeckung läßt der Verfasser durch Elihu aussprechen, der bisher geschwiegen, der Dialektik nur zugesehen hatte, und sie nun in ihrem Resultat zusammenfaßt. Er repräsentirt die neuere Zeit, die im Begriff ist, über die Widersprüche der alten Welt sich zu erheben; und das jugendliche und gährende Wesen einer Uebergangsepoche, welche neue Kräfte in sich fühlt, und danach ringt, sie zur Klarheit und einfachen Gestalt zu läutern, spricht sich sogleich in der Art und Weise aus, wie er auftritt. Er ist jung wie die Zeit, in deren Namen er spricht, aber ihn drängt die Fülle seiner Empfindung, sein Innres möchte gleich Schläuchen jungen Mostes sich mit Gewalt

öffnen, und er muß dem Drange folgen, der ihn zum Aussprechen der Lösung treibt [1]).

Den Freunden gibt Elihu darin Unrecht, daß sie Hiob verdammt und für schuldig erklärt hatten, er will also nicht den Schluß zugeben, daß den Leiden immer eine bestimmte Vergehung zu Grunde liege. Und über Hiob entbrennt sein Zorn deshalb, daß er sich gerechter machte denn Gott [2]); er will ihm aber deshalb ein einzelnes Vergehen nicht vorwerfen, sondern das sey sein Verbrechen, daß er sich als rein und lauter Gott entgegengesetzt und mit ihm gehadert habe, weil Gott ihm sein Recht entzogen, ihm nach seiner Reinheit nicht vergolten habe. Gott sey zu groß, als daß der Mensch sich mit ihm in einen solchen Wettstreit einlassen könne. Nun bewegt sich die Rede Elihu's in der Anschauung, für welche die Freunde Hiob's gestritten hatten, in der Anschauung der Macht Gottes, aber er bereichert sie mit dem Moment der Weisheit, so daß der Mensch nicht als abstract endlich nur, und als unberechtigt Gott gegenübersteht, sondern Gegenstand seiner Fürsorge ist. Wichtig ist es, daß Elihu die Gerechten und Frommen, also diejenigen, welche der bleibende Zweck der göttlichen Weltregierung sind, als die Elenden, Gedrückten und Dulder bezeichnet [3]). Er gibt also zu, daß im Lauf der Welt und in ihren Verwicklungen das Leiden auch diejenigen treffe, welche nicht nur

---

[1]) Bekanntlich ist von mehreren Erklärern, die die Aechtheit dieser Reden Elihu's zugeben, die Behauptung aufgestellt, der junge Mann sey als ein „eingebildeter und leerer Schwätzer hingestellt, ja, vom Verfasser selbst als lächerlich gezeichnet." Was aber das Eingebildete und die Schwatzhaftigkeit betrifft, so ist es im Gegentheil das volle Selbstgefühl, mit dem sich die Ahndung der neuen Zeit äußert. So leer sind die Reden nicht, da sie in der That die Einseitigkeit, in welche der Streit auslief, aufheben. Und was die Meinung des Verfassers betrifft, so giebt er ja selbst die hohe Stellung an, die er ihnen gibt, wenn er sagt, daß Elihu eben sowohl gegen Hiob's als seiner Freunde Verirrung aufgestanden sey.

[2]) Hiob 32, 2. 3. [3]) Z. B. Ebend. 34, 28. 36, 6.

als bestimmte Frevler sich Gott widersetzt haben. Er hat also nun auch zu antworten, wie denn dieses Leiden aufgenommen und betrachtet werden solle. Aufnehmen soll es der Mensch ohne Murren, das hat er Hiob schon gesagt, er soll auf sein Verdienst nicht pochen, denn das besitze er als endlich gar nicht vor Gott, und wolle er doch sein Recht ertrotzen, so zweifle er damit an der Gerechtigkeit und Weisheit Gottes, und falle er in eine Schuld, mit der er beweise, daß er in seinem Unglück untergehe, wie er es verdiene. Betrachten aber soll er das Leiden als eine Mahnung und **Prüfung**, die Gott über ihn ergehen lasse, damit er nicht seine Endlichkeit vergesse, in der Sicherheit seines Bestehens sich nicht überhebe, und vom Stolz nicht ins Verderben gestürzt werde [1]).

Das ist die Lösung des Räthsels, welche Elihu gibt. **Die Leiden sind dadurch zu einem Inhalt der göttlichen Weisheit** erhoben und in den göttlichen Zweck aufgenommen, aber es bleibt doch noch das Dunkel über der Sache liegen. Denn warum sind die Leiden das Mittel für den göttlichen Zweck der Erziehung des Menschen? Das wird nicht aufgeklärt. Warum? soll der Mensch nicht fragen, er verginge sich sonst gegen die göttliche Weisheit, und zöge sie vor seinen Richterstuhl zur Verantwortung. Er muß die Leiden ohne weiteres aufnehmen und dazu benutzen, wozu sie ihm gegeben sind. Die Zweckmäßigkeit des Mittels fällt nicht in den Bereich seiner Untersuchung, und in der That ist das Leiden, wenn es als Mittel der Prüfung gedacht wird, noch in der Form der äußern Zweckmäßigkeit gedacht. Sein inneres Verhältniß zum Menschen ist damit noch nicht erkannt, eben so wenig der Grund, weshalb es Inhalt der göttlichen Zweckbestimmung werde; sondern Gott wählt es in der Willkühr seiner Allmacht zum Mittel für seine weisen Zwecke, und der Mensch muß es ohne Frage und weitere Untersuchung aufnehmen.

---

[1]) Hiob 36, 5—15.

Auch diese Betrachtung der Leiden kann den Zweifel nicht lösen, und es bleibt die Schwierigkeit übrig, warum denn Gott die Leiden in den Rathschluß des Universum aufgenommen habe. Elihu und in ihm der Verfasser konnte wohl den Gegensätzen die Spitze abbrechen, aber sie nicht wirklich zusammenbringen. Er hat Alles gethan, um das Wahre, das im Streite an den Tag gefördert war, zu vereinigen, aber vor dem letzten Dunkel muß die Frage verstummen, oder wenn sie nicht schweigen will, wieder das unglückliche Gefühl erwecken, daß der Zweck sich der Erkenntniß entziehe, daß er wohl selbst kein ernstlicher und vielmehr Willkühr sey, und der Zweifel hätte wieder das gewonnene Positive aufgelöst.

Wenn daher das hebräische Princip den Zweifel nicht innerlich aufheben konnte, so mußte es sich gegen ihn mit äußerer Gewalt erhalten. Mit seiner schrankenlosen Unendlichkeit muß es nun Ernst machen, und die Begränzung, die der endliche Geist in ihm suchte oder ihm anthun wollte, zurückweisen. In der Anerkennung der schrankenlosen Macht Gottes stimmten Hiob und seine Freunde überein, wenn sie diese Anerkennung auch mit verschiedenen Gefühlen, Hiob mit Grauen und Widerstreben, die Freunde mit dem Gefühl der Nothwendigkeit leisteten. Beide Partheien hatten in ihrem Streite öfters die Offenbarung der Unendlichkeit Gottes herbeigewünscht, die Freunde, damit Hiob's Stolz gebrochen würde [1]), Hiob, um mit Gott zu rechten [2]). Und Elihu endlich scheidet vom Schauplatze, indem er das Ungenügende alles Klügelns anerkennt, die Offenbarung der göttlichen Macht schon nahen sieht und auf sie vorbereitet durch Mahnung zur Furcht, welche allein den Sterblichen zukomme [3]).

Da bricht aus dem Wetter die Offenbarung der göttlichen Macht herein, um mit ihrer Ueberlegenheit den endlichen Geist aus seiner Erhebung niederzudrücken, den Stolz

---

1) Hiob 11. 5. 6. 2) Ebend. 13, 23. 24.
3) Ebend. 37, 21—24.

zu demüthigen und die vermessene Unruhe zu beschwichtigen. Wie kann es der Sterbliche wagen, ruft Jehova Hiob zu, durch Worte ohne Einsicht meinen Rath zu verdunkeln und in der Weltordnung Verwirrung anzustiften. Ihm, Jehova, komme allein die Macht zu, und er theile sie mit keinem Andern. Er allein habe den Rathschluß des Universum gesetzt und ausgeführt und alles Einzelne nach seinem Maaß gebildet. Da antwortet Hiob, er sey zu schwach, um etwas zu erwiedern, er lege die Hand auf seinen Mund [1]). Noch einmal fragt Jehova, ob denn der Sterbliche die Kraft habe, den Gegensatz des Bösen in der Weltordnung niederzuschmettern, ob ihm die Donner zu Gebote stehen, daß er es wage, als ein Gleicher mit dem Allmächtigen zu reden. Da widerruft Hiob, was er gegen die Allmacht gesprochen, und unterwirft sich ihr.

Es geschieht gewöhnlich, daß der Verstand über den Gedanken der Schrankenlosigkeit sentimental wird und in ihm das Höchste zu besitzen meint. Diesen Anblick des überglücklichen Verstandes gibt uns diejenige Auffassung des Buches Hiob, welche in ihm die herrlichste Lösung des Räthsels findet. Der Hebräer mußte freilich in unbedingter Unterwerfung den Widerspruch auflösen, weil er das Endliche und die Bestimmtheit nur als verschwindend im Unendlichen, nicht als inneres Moment desselben anschauen konnte. Und wenn wir kritisch über diesen Standpunkt uns erheben und fragen, ob er wirklich die Lösung enthalte, so müssen wir zugeben, daß er eine ewige Wahrheit habe. Denn in der Dialektik des Endlichen und Unendlichen gibt es immer einen **Punkt der Bewegung**, wo jenes an diesem wirklich **sein Ende** und den Untergang erfährt und in ihm sich auflösen, seine Selbstständigkeit preisgeben muß. **Aber diesen Punkt der Bewegung hielt der Hebräer fest**, ihn betrachtete er als das Ganze, während die Bewegung, um zu ihrer Wahrheit zu gelangen, fortgehen und zum wahren

---

[1]) Hiob 40, 4.

Zusammenschluß werden muß. Das Endliche und die Bestimmtheit muß auch im Unendlichen wirklich zu sich kommen, sich ewig erhalten wissen. Zum Selbstbewußtseyn aber und zu höherer Erkenntniß ist Hiob am Schlusse nicht gekommen. Denn will man es das höchste Licht und die klar gewordene Herrlichkeit nennen, was Hiob durch Jehova's Rede geschaut habe, so ist der Glanz dieses göttlichen Lichtes eben so unendlich, daß er unbestimmt wird und nichts in sich erkennen läßt. Der reine Glanz ist zugleich schlechthin Dunkel. Die Weisheit bestimmt sich nicht zu einem innern Zweck, sondern ist nur Erscheinungsform der Macht und hebt sich dadurch selbst auf. Weisheit, die abstract unendlich und nur Macht ist, verflüchtigt alle Bestimmtheit, ist nur das Hinausgehen über die Schranke nicht aber Rückkehr in die Tiefe des Geistes. Jehova konnte in seiner Rede an Hiob, wenn er in der Natur seine Macht aufzeigt, ins Unendliche fortgehen, und es ist nur willkührlich, wenn er seine Rede abbricht. Und selbst die Bestimmtheit, welche die weise Macht, dieser unaufgelöste Widerspruch, setzt, ist nicht Zweck, innerer bestimmender Begriff, sondern das Maaß, die Bestimmtheit des Quantitativen, so wie Gott in sich selbst nur als maaßlos gefaßt wird. Gott gab das Maaß der Erde und zog über sie die Schnur und schloß das Meer mit Thüren ein [1]). Das Maaß aber kann einen Plan Gottes nicht offenbaren, da es als solches als die einfache Beziehung der Größe auf sich nur Bestimmtheit des Seyns ist, oder, wenn es als That des göttlichen Willens betrachtet wird, sogar nur äußerlich an die Masse kommt und sie zur Erde, zum Meer u. s. w. umformt. So hat auch der Mensch sein Maaß, und er darf darüber nicht hinausgehen, denn nur Gott kommt diese Unendlichkeit des Maaßes zu. Der Mensch aber soll sein Maaß immer anerkennen, d. h. sich immer als beschränkt wissen, ohne daß er verstehen könnte, warum er dieses Maaß habe. Geht der Mensch dazu fort,

---

[1]) Hiob 38, 5 flgd.

unzufrieden in sich zu seyn und Forderungen zu hegen, die höher sind als das Maaß seines Seyns, mit denen verglichen er seinen Zustand als unangemessen erkennt, so wagt er es, über sein Maaß hinauszugehen, und sein Vergehen kann er nur wieder gut machen, indem er sich in sein Maaß zurückzieht und sich Gott unbedingt unterwirft. Das that Hiob.

Man hat die Reden Elihu's für den Gang des Gedichts störend gefunden, und die meisten neuern Kritiker erklären sie für ein unächtes, erst später eingeschobenes Stück. Sie hätten keinen Zusammenhang im Bau des Ganzen und verwischten den Gegensatz der Reden Hiob's und Jehova's. Elihu sage ohnehin mehr als Gott, und die spätere Forderung von unbedingter Ergebung erscheine als überflüssig, wenn Elihu durch den Gedanken, daß die Leiden zur Prüfung dienen, die Weltordnung wiederherstellt. Allein es kommt nur darauf an, von dem Verfasser des Buchs nicht einen grellen Theaterstreich zu fordern, und das Störende der Reden Elihu's fällt hinweg. Als Hiob und seine Freunde nichts mehr gegeneinander zu sagen wußten, waren sie noch nicht vorbereitet, die Lösung zu vernehmen. Sie waren in der Hitze des Streits so weit gegangen, daß sie sich ganz aus dem Gesichte verloren hatten. Sie hatten sich in ihre Einseitigkeit befestigt, Hiob in die empörerische Selbstanschauung seiner Unschuld, die Freunde in den Vorwurf der einzelnen Sünden, die Hiob begangen habe. Wäre in diesem Punkte Jehova mit dem Wort seiner Allmacht aus dem Wetter hervorgetreten, so hätte er Hiob und die Freunde wohl mit seinem Donner treffen können, aber ohne geistige Wirkung; er hätte sie höchstens, und was vermag die Allmacht nicht? schlechthin vernichten können. Die Gegner mußten erst wieder zusammengeführt, zur Besinnung gebracht und aus der äußersten Einseitigkeit herausgesetzt werden. Dazu läßt der Verfasser Elihu eintreten. Außerdem müssen wir bedenken, daß der Zweifel sich nie in seinem Labyrinth bewegt, ohne nach einem Positiven zu trachten; als

Zweifel ist er selbst noch die getheilte Bejahung dessen, was er verneint, und er hat immer das Bestreben, die in ihm noch vorhandene Bejahung zu ergreifen und sich mit Bewußtseyn anzueignen. Ohnehin hatte der Verfasser schon in den Reden der Freunde Anschauungen entwickelt, mit denen er es nicht so obenhin meinte, wie man gewöhnlich denkt, da er beide Seiten, in welche der Zweifel zerfiel, für gleich berechtigt und für gleich schwankend und ungewiß hielt. Er mußte daher den Versuch machen, aus beiden Seiten das Wahre herauszuziehen und zur Einheit zu bringen, als sie gerade durch ihre Einseitigkeit sich selbst auflösten. Elihu verbindet nun den Gedanken, daß der Mensch vor Gott unberechtigt sey, mit der Anschauung, daß der Fromme auch in den Leiden noch als Gegenstand der göttlichen Weisheit erhalten werde, und er spricht diese Vereinigung in dem Gedanken aus, daß die Leiden zur Prüfung dienen, um den Menschen an seine Endlichkeit zu mahnen. Die Erscheinung Gottes aus dem Wetter ist damit nicht überflüssig gemacht, denn warum die Leiden zur Prüfung dienen, ist noch nicht gewiß geworden, die Allmacht hat es so geordnet, ohne daß menschliches Klügeln es zu erforschen vermag, und ihr muß sich der endliche Geist unbedingt hingeben. Diese Unterwerfung konnte Elihu noch nicht herbeiführen, dazu mußte die Allmacht selbst mit ihrer Gewalt wirken. Sagt Elihu im Gedanken der Prüfung mehr als Gott, so kommt das nur daher, weil Gott in seiner Macht sich auf keine innern Gründe einlassen kann, er stellt sich selbst nur in seiner Unendlichkeit dar, und läßt diese allein auf den Geist des Widerspruchs und des Grübelns einwirken. Durch die That aber beweist er das positive Resultat des Zweifels als wahr. Für die Freunde, die Hiob einzelner Sünden ziehen, müssen Schuldopfer zur Versöhnung dargebracht werden, denn sie hatten auf falsche Weise Gott rechtfertigen wollen, und Hiob erhält für seine unbedingte Unterwerfung sein früheres Glück in vermehrtem Maaße wieder. Er hat die Prüfung also bestanden und murrt nicht mehr über die Leiden. Diese

Lösung war aber schon im Anfange vorbereitet, da im göttlichen Rathschluß die Leiden nur deshalb über Hiob beschlossen wurden, um ihn zu prüfen und zu bewähren [1]).

Auch den Prolog und Epilog, weil sie die Lösung des Räthsels enthalten, hat man als dem Ganzen fremde Bestandtheile bezeichnet. Denn wären sie ächt, so würde sich der Verfasser von dem gewöhnlichen Vergeltungsglauben nicht ganz losgemacht haben. Aber gerade diese Rückkehr zur Unmittelbarkeit liegt im hebräischen Princip, gehört zu dessen eigner Bewegung, und der Dichter konnte als Hebräer den Zweifel nicht anders aufheben. Wenn das hebräische Princip alle Vermittlung seiner Dialektik aufwendet und sich durch die gewaltsamste Negation hindurchbewegt, so schließt sich die Vermittlung nie in der concreten Unendlichkeit und Innerlichkeit ab, sondern sie verliert sich in der natürlichen Unmittelbarkeit. So ist das Endliche immer in Jehova aufgehoben und ideell gesetzt, und es erhält doch die Bedeutung eines Selbstständigen, wie es z. B. in den unreinen Ausflüssen der Materie geflohen wird; der endliche Geist ist nichtig vor Jehova, und wird doch vom Gesetz als selbstständig vorausgesetzt; im gesetzlichen Dienst opfert sich der Hebräer und alles was sein ist, Jehova auf und erhält für diese Aufopferung das natürliche Wohl wieder, findet nur diese Unmittelbarkeit im göttlichen Willen wieder vor. So muß auch die Aufhebung des Zweifels, wenn der Geist des Widerspruchs und des Läugnens in der Unendlichkeit Jehova's sich aufgehoben hat, in die unmittelbare Bejahung übergehen. Denn in der göttlichen Unendlichkeit findet sich das Selbstbewußtseyn nicht vor, es erkennt sich in dieser nicht wieder und muß sich in ihr als Nichtwissen nur aufgeben. Die Vermittlung vollendet sich nicht zur wahren Unendlichkeit des Geistes, das Endliche wird nicht wirklich zum bleibenden Moment des Unendlichen aufgehoben und stellt sich außerhalb desselben wieder her. Der Schmerz, daß

[1]) Hiob Kap. 1.

der Geist, wenn er sich in die Allmacht Gottes und in ihre unbestimmte Ausbreitung hineinwirft, sich in ihr nicht als Selbstbewußtseyn erhalten kann, wird nothwendig im natürlichen Wohl seiner weltlichen Realität gedämpft. Die Vermittlung, welche der Zweifel und seine Ueberwindung hervorbringt, erhält sich nur als die äußerliche Erinnerung, daß der Mensch nie vergißt, er dürfe sein natürliches Wohl nicht als ein Recht von Gott verlangen, und indem er das nie vergißt, weiß er zugleich, daß er für die Anerkennung seiner Rechtslosigkeit sich in der Welt seines natürlichen Wohls wieder erhält.

Mit diesem Schluß ist der zweifelnde Geist in seine alte Welt zurückgekehrt, und gibt er sich versöhnt ihrem Princip wieder hin. Darum nennt der Verfasser des Buches Hiob die Gottheit im Prolog und Epilog Jehova, denn sein theokratischer Standpunkt hat sich über der Welt des Zweifels wieder hergestellt, und lehrt ihn auch in dieser die leitende Macht erkennen. Es ist richtig, daß die Scene im Himmel und die Auflösung des Streits mit dem Ringen des Zweifels nicht in innerer Verbindung stehen, die himmlische Welt, die den Knoten schürzt und auflöst, erscheint farblos und oberflächlich gegen die Welt des Geistes, der sich in den Schlingen gefangen sieht und abmüht. Das Selbstbewußtseyn der wirklichen Welt ist tiefer, und ist nahe daran, mit seiner alten Umgebung ganz zu brechen, aber es kann eben noch keine objective Welt schaffen, welche das für das Bewußtseyn setzt, was es als Selbstbewußtseyn enthält, und so unterwirft es sich wieder dem Himmel, unter dem es bisher wohnte. —

Es hilft aber doch nichts, daß der Geist seine Zweifel niederschlägt und in sein Maaß zurückkehrt; die geschichtlichen Leiden hören nicht auf, ihn zu beunruhigen, und an der Welt, der er sich mit neuer Zuversicht anvertraute, zu rütteln. Die endliche Natur des Glücks, in dem es zur Erscheinung kam, daß der Leidende der göttliche Zweck sey, kann ihrem Geschick, der Vergänglichkeit und dem wirklichen

Untergang nicht entzogen werden und **der Widerspruch zwischen dem Zweck und seiner Erscheinung** muß wieder hervortreten und den Schmerz noch erhöhen, nachdem frühere Versuche, ihn zu beschwichtigen, gescheitert sind. Das Volk konnte in seinen Leiden dasselbe thun, was Hiob that, es konnte sein Murren gegen die Weltregierung durch Ergebung zum Schweigen bringen und sich mit einer bessern Zukunft trösten, aber allein die Dauer, geschweige denn das Wachsthum seines Unglücks, unterhielt das Mißtrauen gegegen sein Princip und brachte es endlich dahin [1]), den Gedanken eines bleibenden Zwecks in der Geschichte aufzugeben. Die wesentlichen Unterschiede, die nach der frühern Anschauung auch in der unmittelbaren endlichen Erscheinung gelten sollten, den Unterschied seiner selbst und der Völker, der Guten und Bösen sah das Volk ausgelöscht. Denn nicht nur standen die beiden Seiten des Gegensatzes so zu einander, als ob Gott sich gar nicht um sie kümmere, sondern die Macht des Bösen hatte die Oberhand.

Am Ende des fünften Jahrhunderts vollendete diese Erfahrung den Zweifel, und in dieser Vollendung sprach er sich in dem Buch **Koheleth** aus, welches eines der letzten Bücher ist, in denen das hebräische Princip seine geschichtliche Entwicklung für die Erinnerung niedergelegt hat. Koheleth bildet mit einem Buche, welches wir bald als sein geschichtliches Complement und Gegenstück kennen lernen werden, den Schluß des zeitlichen Verlaufes, in dem sich das hebräische Princip noch schöpferisch bewies, um seine inneren Momente aus sich herauszusetzen. Das Buch des Predigers ist noch kanonisch, nicht etwa deshalb, wie jüdische und christliche Dogmatisten meinten, weil es im Schluß zum Sieg des Glaubens umkehre und Alles im Gebot der Gottesfurcht zusammenfasse, sondern eben durch seine negative Dialektik, in der es die Eitelkeit dessen erkannte, was bisher als wesentlicher Zweck galt. Hiob und Koheleth stellen noch nicht die subjective Re-

[1]) Wie wir aus den Reden Maleachi's ersehen.

flexion dar, welche die äußere ist, und das Object schon als vollendet und für sich selbstständig bestehend gegenüber hat. Dieser Standpunkt ist erst der apokryphischen Literatur des A. T. eigen, in dieser ist die Offenbarung zu einer selbstständigen Welt abgeschlossen. Jetzt aber sind das objective Princip und das Subject noch in Eine Welt vereinigt, beide stehen noch in einem wesentlichen Zusammenhange, und das Princip bedarf noch, wenn wir es so äußerlich ausdrücken wollen, des Subjects, um seine Begriffsbestimmungen zur Entwicklung zu bringen. Oder vielmehr, es ist die innere Reflexion des Princips selbst, daß es in den Zweifel eingeht, um seine Negativität zu offenbaren. Es mußte das Princip die Endlichkeit der Erscheinungsform des Zwecks, an der es immer seine tödtlich verwundbare Stelle hatte, wirklich als Endlichkeit erkennen, zum Eiteln und Vergänglichen für das Bewußtseyn herabsetzen und dem Zweck die Erscheinungsform geben, die seiner innern Allgemeinheit entspricht. So wurde das unendlich wichtige Wort ausgesprochen, Alles ist eitel, nämlich alles Bestimmte, was eben an seiner Bestimmtheit die Schranke hat, die es über sich hinaus und zu seinem Ende treibt. In allem Bestimmten und Endlichen ist kein bleibender Zweck zu finden, und es ist wieder die unglückliche Erfahrung, was diese Einsicht hervorgebracht hat. Darum ist selbst das Höchste, die Weisheit eitel, denn sie erkennt eben, daß alles, was sonst als Zweck gilt, eitel und Jammer ist, und daß das Leben in diesen Zwecken eine unselige Qual ist [1]). Wo viel Weisheit ist, da ist viel Grämens, und wo das Wissen wächst, da wächst der Schmerz [2]). Diese Unruhe im Herzen läßt den Weisen auch nicht im Genuß der Freude Befriedigung erlangen, und er muß zu Scherz und Lust sagen: du bist toll, wenn du mir Genüge zu geben versprichst [3]). Auch den Besitz erfährt er als eitel, und das Trachten danach als vergebliche Mühe, denn nicht immer kann er Herr

[1]) Pred. 1, 13. [2]) Ebend. V. 18. [3]) Ebend. 2, 1. 2.

desselben seyn, das Band zwischen dem Eigenthum und dem Ich ist nicht ewig, und der Herr muß sein Gut als Erbtheil einem andern überlassen, der nicht daran gearbeitet hat, und von dem man nicht einmal weiß, ob er mit Weisheit das Gut bewahren wird [1]). Der Weise hat das Bewußtseyn, daß die Weisheit die Thorheit übertrifft, wie das Licht die Finsterniß; aber beständig kann ihn das nicht trösten, denn eben seine Weisheit, die Alles erforscht, was unter dem Himmel geschieht, lehrt ihn, daß das Schicksal des Thoren und Weisen dasselbe ist, beide gehen spurlos aus der Welt hinweg und werden vergessen, als seyen sie nie dagewesen [2]). Und noch dazu wie das Vieh sterben die Menschen hin, im Tode erfahren sie ihre Endlichkeit, und zeigt es sich, daß sie vor dem Vieh keinen Vorzug haben [3]). Aber das Elend geht noch weiter, nicht nur, daß Alles gleich eitel ist und in der Endlichkeit kein Unterschied bestehen kann, sondern die Unterschiede sind überall verkehrt. Wo Recht seyn sollte, da ist Unrecht, überall Thränen derer, so Unrecht litten und keinen Tröster hatten, und die Unterdrücker haben Macht, so daß aller Trost abgeschnitten ist [4]). Der Gerechte geht unter in seiner Gerechtigkeit, und der Gottlose lebt lange in seiner Bosheit; das Loos der Gerechten und der Gottlosen ist verkehrt, jenen ergeht es, als wären sie böse, diesen als wären sie gerecht [5]). Besser ist daher in diesem Schattenleben der Eitelkeit der Tag des Todes als der der Geburt. Denn im Tode erreicht der Mensch als endlich erst seine eigentliche Bestimmung, nämlich sein Ende; besser ist Trauer als Lachen, und das Herz des Weisen, der die Eitelkeit von Allem kennt, lebt deshalb im Hause der Trauer [6]).

Diese negative Dialektik des Predigers würde in ihrer hohen Bedeutung völlig verkannt werden, wenn man behauptet, der Gedanke der Eitelkeit aller endlichen Zwecke

---

[1]) Pred. 2, 18—21. [2]) Ebend. 2, 14—16. [3]) Ebend. 3, 19. [4]) Ebend. 3, 16. 4, 1. [5]) Ebend. 7, 16. 8, 14. [6]) Ebend. 6, 1—4.

widerspreche dem hebräischen Princip nicht. Wenn man der Dialektik des Buches einmal so die Spitze abgebrochen hat, so behauptet man dann ferner, der Sinn des Verfassers sey, nur „die bloße, d. h. die von Gott losgerissene Weisheit sey eitel", nur „der Besitz, der durch das eigne Wollen und Streben errungen werden solle, bringe keinen Vortheil". Nein! so schwächlich und mit solchen Einschränkungen versehen ist die Negation des Buches nicht. Sondern der Besitz, der nach dem hebräischen Princip als Säule der Familie und damit des Gottesstaates galt, der Besitz, der bisher göttlich berechtigt, sankzionirt, unveräußerlich und ewig war, dieser Besitz ist es, dessen Eitelkeit und Endlichkeit es lehrt. Um den Besitz als unmittelbare Grundlage des gesammten hebräischen Lebens unverletzt zu erhalten, dazu diente das weitläufige Rechtssystem des religiösen Princips, aber jetzt hat diese Grundlage den Schein ihrer Ewigkeit verloren und ist sie als eitel und vergänglich erschienen. Und die Weisheit, die sich als Gram und Schmerz beweist, ist jene Weisheit des gesetzlichen Geistes, der sich in seiner Welt als Selbstbewußtseyn wiederfinden will, und sein Wohl und sein Bestes als Zweck des Gesetzes erkennt. Eben diese Weisheit des gesetzlichen Geistes entdeckt an sich ihre endliche Seite, weil die Zwecke, auf die sie sich sonst bezog, wankend geworden und zertrümmert sind. Also das hebräische Princip hat seinen eignen Widerspruch an sich entdeckt, und die Endlichkeit des Zweckes, in welche es sonst in seiner Bewegung auslief, als solche erkannt, d. h. negirt. Denn das Endliche wird nur in seinem Ende, in das es sich auflöst, als solches erkannt. Die alte Welt ist damit zerstört, das Princip hat die bestimmte Form, in der es sich bisher offenbart hatte, von sich abgestreift und der Jehova des frühern Familien- und Volkslebens erscheint für Koheleth als Elohim, als die Gottheit überhaupt.

Es ist die That des Princips selbst, daß es diese Endlichkeit negirte, und es mußte das thun, weil sie seiner Allgemeinheit widerspricht und bisher nur unmittelbar mit

dieser verbunden war. Diese Unendlichkeit des Allgemeinen ist aber erst das wahre Ende des Endlichen, und sie mußte auch im religiösen Selbstbewußtseyn Koheleth's schon erwacht seyn, wenn der Zweifel so entschieden dazu fortgehen konnte, die Eitelkeit des Endlichen als ganz gewiß zu behaupten. Und allerdings trägt Koheleth in seinem Bewußtseyn den Gedanken eines allgemeinen, bleibenden Zwecks, nur gegen diesen gehalten konnte ihm die Endlichkeit alles dessen, was bisher als Zweck galt, so gewiß werden. Diese Ahndung des allgemeinen Zwecks begleitet ihn durch alle Zweifel, und daher kommt es, daß seine Klage über die Eitelkeit alles Bestimmten und Endlichen nicht zur Empörung gegen die Gottheit fortgeht, sondern die elegische Lust an der Trauer ist. Er lebt gern im Trauerhause des Weisen, weil er den Einen Zweck, der sich im Untergang des Beschränkten erhält, ahndet. So weiß er, daß durch alles eine allgemeine Zweckmäßigkeit hindurchgeht, die Gott angeordnet hat [1]), der alte Glaube an ein gerechtes Gericht ist für ihn nicht ganz verschwunden [2]) und so kann der Prediger zur Gottesfurcht und zum Gehorsam gegen die göttlichen Gebote ermahnen [3]). Aber das ist kein wirklicher Sieg des Glaubens, die Verneinung biegt nicht absolut in die Bejahung um und der Gedanke des allgemeinen Zwecks bereichert sich nicht durch die Negation der endlichen Zwecke, erhält sich in dieser nicht [4]). Die Allgemeinheit bleibt daher unbestimmt, der Mensch kann ihre innre Zweckbestimmung nicht begreifen, er versteht nicht, wie die Gerechten und die

---

1) Pred. 3, 11. 2) Ebend. 8, 13. 12, 14. 3) Ebend. 12, 13.

4) Im teleologischen Beweis für das Daseyn Gottes wird von der Endlichkeit der beschränkten Zwecke zum absoluten Zweck übergegangen und die Theodicee, die sich im Untergang aller endlichen Zwecke vollbringt, gegeben. Der Schluß des Beweises ist, weil der absolute Zweck ist, lösen sich in ihm die endlichen Zwecke auf und legen sie in ihm ihre Beschränktheit ab. Aber dieser allgemeine Zweck steht ihnen nun nicht mehr als ein andrer gegenüber, sondern begreift sie in sich selbst und enthält sie als seine Offenbarungen.

Weisen in der Hand der Gottheit seyen; weder Liebe noch Haß erkennt der Mensch [1]) Der allgemeine Zweck schlägt daher in eine dunkle Verkettung der Dinge um, die Alles Einzelne in ihren Kreislauf hineinzieht und sich nur im unaufhörlichen Untergang alles Bestimmten als dasselbe, nämlich als denselben Kreislauf, erhält [2]). Wenn nun der religiöse Gedanke der Vergeltung, des Gerichts, des Gehorsams hervortritt, so hat er immer an dieser Leerheit des nothwendigen Kreislaufs seinen Gegner, der ihn schwächt. Die Religiosität Koheleth's ist kalt und ohne Frische, sie ist vorsichtig und bedächtig [3]), sie fürchtet sich sogar vor übergroßer Strenge und trachtet nach einer verständigen Mitte [4]), seine lebendigen Zwecke erhält der Geist, nachdem sie in der Nothwendigkeit ihren Untergang gefunden, nicht verklärt und als Offenbarung des absoluten Zweckes wieder. Die Vermittlung setzt sich aus der Allgemeinheit nicht fort, um aus dieser das Bestimmte wiederzugebären, und um ein Festes und Bleibendes zu haben, greift der Mensch wieder nach dem Unmittelbaren, nach dem sinnlichen Genuß. Ist es nicht besser, fragt der Prediger, zu essen und zu trinken und fröhlich zu seyn [5])? Den Gedanken des unmittelbaren Genusses vermittelt zwar Koheleth wieder religiös, wenn er diesen als Gabe Gottes bezeichnet, aber auch diese Vermittlung zerstört sich wieder selbst, ohne daß es Koheleth hindern könnte, weil sie nur oberflächlich ist, ja, der Prediger selbst muß sie zerstören, der Mensch kann die Zweckbestimmung nicht begreifen, weiß also auch nicht, wie die Gottheit die Freude des Genusses als Zweck gesetzt habe. Und ohnehin ist die Heiterkeit, mit der man sich des Lebens freuen solle, nicht so unerschütterlich; Koheleth hat selbst erfahren, daß der Genuß und die Freude eitel sey, sie kann so wenig Stand halten, wie die Güter, an denen sie sich ergötzt, und

---

1) Pred. 3, 11. 9, 1.
2) Ebend. 1, 4—11.
3) Ebend. 4, 17. 5, 1.
4) Ebend. 7, 16—18.
5) Ebend. 2, 24. 9, 7.

selbst der Jüngling soll in der Wonne des Genusses bedenken, daß auch die Jugend und ihre Morgenröthe zum Eiteln gehöre und daß Tage kommen, wo man sagt: sie gefallen mir nicht [1]). Was also bleibt, ist nur der Gedanke, daß alles Bestimmte, was nur der Mensch ergreifen könne, eitel und nichts als eitel sey. Daß Koheleth in dieser Welt der Zerstörung, wo die Endlichkeit des hebräischen Lebens sich selbst aufgehoben hat, es noch aushalten konnte, daß er nicht zur Empörung und Verzweiflung fortging, kam im Grunde daher, weil das Princip selbst dieser Zerstörung seiner bisherigen Welt bedurfte. Es konnte vom Schauplatz seiner Entwicklung nicht abtreten, ohne vorher den Boden, auf welchem diese geschehen war, zu vernichten, um sich in seiner Idealität wirklich zu setzen und sich in seine geistige Allgemeinheit zurückzuziehen. Darum hielt es den zweifelnden Geist vor seinem völligen Untergang noch zurück und gab es ihm die Ahndung eines allgemeinen Zwecks, in welchem das Beschränkte eitel sey. Den Geist nun aber wirklich mit der Welt des allgemeinen Zwecks versöhnen oder diese Welt zu einem inhaltreichen Universum entwickeln und den Geist in seiner wahren Unendlichkeit sich als den absoluten Zweck erfassen lehren: das konnte das hebräische Princip nicht. Es ist genug und es hat alles gethan, was es thun konnte, wenn es nur die Unwahrheit und Eitelkeit des endlichen Zwecks für das Bewußtseyn gesetzt hat.

§. 64.

Der Hervorgang der Form der Gemeinde.

Es war ein Glück für die Entwicklung der Gemeinde, daß die Selbstständigkeit des Staatslebens ihr genommen war und nun gerade das ihr fehlte, worin sie früher die Bestätigung des göttlichen Wohlgefallens erblickte. Bis jetzt sind die Hebräer noch gar nicht Gemeinde als solche gewesen, sie waren vielmehr die Gemeinde, welche zugleich

[1]) Ebend. 11, 10. 12. 1.

und eben darin, daß sie Gemeinde ist, sich als Volk weiß. Der religiöse Geist hatte sich noch nicht so tief in seiner Innerlichkeit erfaßt, daß er sich nun mit Selbstgewißheit von den weltlichen Verhältnissen unterschieden und sich selbst zu einer Welt, die ihm als religiösem Geiste angehörte, erweitert hätte. Die Rechtsbestimmungen der bürgerlichen Gesellschaft und das unmittelbare Interesse des Volksthümlichen hatten wesentlich religiöse Bedeutung und auch die Propheten kehrten am Schluß, wenn sie noch so sehr die Volksbestimmtheit an dem religiösen Leben aufgehoben hatten, zu der Anschauung zurück, daß dieses bestimmte Volksleben der Mittelpunkt der religiösen Vermittlung bleiben würde. Hier half nun die Geschichte dem religiösen Geiste und stand sie ihm bei, sich aus seiner Verwicklung mit der Unmittelbarkeit und Aeußerlichkeit, die allem Staatsleben noch anhaftet, herauszuziehen. Die einfache Einheit des Politischen und Religiösen war aufgelöst, als das Volk seine Souveränität verlor und der Oberherrschaft des Weltreiches unterworfen wurde. Merkwürdig ist es, daß im Stillen, langsam aber auch unaufhaltsam im Innern des Volkslebens ein Proceß geschah, der dem Verlust der politischen Selbstständigkeit parallel ging und an sich mit ihm zusammenhängt. Das Volk verlor seine *Sprache*, also das geistige Mittel, welches ihm sein Selbstbewußtseyn am einfachsten objectivirt.

Schon in der Zeit vor dem Exil hatte das Aramäische so viel Gewalt bekommen, daß es selbst die Sprache der Schriftsteller wie des Jeremias verunreinigte, im Exil bekam es die Oberhand und als das Volk in die Heimath zurückkehrte, war das Hebräische so sehr aus dem Leben zurückgetreten, daß es nur noch die Schriftsprache der Gebildeten war und dem Volke das Gesetz nur so vorgelesen werden konnte, indem die Leviten es beim Lesen ins Aramäische übersetzten [1]). Wenn ein Volk der Sprache seiner Väter so vollständig entfremdet werden kann, so ist es ein Beweis, daß

[1]) Nehem. 8, 8.

es nicht mehr seine ursprüngliche Lebensfrische besitzt und sich als dieses Volk nicht mehr selbstständig erhalten kann. Für jetzt aber wurde durch jene geschichtliche Veränderung doch nur der erste Grund für die Bildung der Gemeinde gelegt und wirklich als Gemeinde im Unterschied von allem Volksthümlichen konnte sich das Volk nicht erfassen. Denn daß es seine Selbstständigkeit verloren hatte, betrachtete es als ein Ereigniß, welches es wohl durch seine Schuld herbeigeführt habe, nicht aber als ein Moment, welches nothwendig zur Vollendung seines Selbstbewußtseyns gehöre. Gegen seinen Begriff und seine Bestimmung gehalten erschien ihm seine jetzige Lage als ein Widerspruch, der nur zufällig an den Begriff herangekommen sey [1]). Das Gefühl dieses Widerspruchs ging aus dem noch vorhandenen Rest des Nationellen hervor und gab diesem wiederum immer von neuem Lebenskraft. Dazu kam noch, daß die persische Oberherrschaft im Ganzen milde war und die unterworfenen Völker in ihrer Individualität bestehen ließ, wenn sie in Ruhe ihren Tribut entrichteten. So erhält Esra vom Artaxerxes Vollmacht, Richter im Volke einzusetzen und auch die Todesurtheile vollstrecken zu lassen, welche das Gesetz seines Gottes über die Ungehorsamen ausspricht [2]). Beengt war daher nur das Princip, insofern es seine Oberherrschaft mit einer fremden Macht theilen mußte; aber in der Gewalt, die es im Innern seines Bereichs ausübte, behielt es noch als religiös seine politische Beziehung auf die bürgerliche Gesellschaft und auf das ganze Volksleben.

Wenn die politische Lage doch nicht wirklich half, so bereitete sich dafür die Form der Gemeinde an einem andern Punkte des hebräischen Lebens vor. Die innere Gliederung des Staates in Stände ist durch die Geburt bestimmt, darum hatte die Gemeinde noch die Form des Staats, in-

---

[1]) Etwas ganz Anderes war es im Christenthum, wenn das Selbstbewußtseyn der Gemeinde allen Unterschied des Volksthümlichen in sich negirte; das wußte die Gemeinde als ihren eigenen Begriff.

[2]) Esra 7, 25. 26.

sofern der priesterliche Stand geboren wurde. Auch das war noch in der Zeit vor dem Exil eine Schranke für die Ausbildung der wirklichen Form der Gemeinde, daß die innern Gegensätze sich als äußere gegenüberstanden, die sich schlechthin ausschlossen. Das haben wir zwar aus der Uebersicht der geschichtlichen Entwicklung als ganz gewiß erkannt, daß der Gegensatz des Naturdienstes und des gesetzlichen Bewußtseyns zur Welt des Gesetzes selbst gehört und in dieser ein innerer, nothwendiger ist; denn das Gesetz hat seinen Gegensatz immer an ihm selbst, es ist an sich selbst sein Nichtseyn und sein Anderes. Aber in der geschichtlichen Erscheinung, welche die innern Bestimmungen des Inhalts auseinanderfallen läßt, holte das natürliche Bewußtseyn seinen Inhalt aus seiner äußern Umgebung her und erschien seine Entwicklung als zufällig und von dem Wechsel der Welt, mit der es in Berührung kam, äußerlich abhängig. Die höhere Form des Geistes, die den Naturdienst bekämpfte, betrachtete ihn eben in dieser Form, die er in seiner Erscheinung hatte, nämlich als bloßen Abfall von der Welt des Gesetzes und als willkührliche Entlehnung fremder Lebenselemente. Dadurch entstand jener Mißklang, der sich durch das frühere Volksleben hindurchzieht: das Volk als Ganzes bewegte sich im Wechsel des Naturdienstes und des gesetzlichen Bewußtseyns, es mußte beide Seiten sich erhalten und die Propheten, welche den Wechsel in der höhern Anschauung beruhigten und aufhoben, mußten von ihrer Seite wieder das natürliche Bewußtseyn als einen fremden Feind bekämpfen und standen den verschiedenen Volkspartheien in der Weise gegenüber, daß das geistige Band der Einheit, das sie mit ihnen verband, für das Bewußtseyn nicht gesetzt war. Ein solches Leben, das nur von der äußern Reflexion zusammengehalten und eben dadurch getrennt ist, können wir nicht Gemeinde nennen; nur das hielt die Partheien und die Repräsentanten des höhern Standpunkts in Einheit, daß sie einem und demselben Volke angehörten. Mit dem Sieg des gesetzlichen Bewußtseyns gestaltete sich die innere

Bewegung des Volkslebens anders. Das natürliche Bewußtseyn hatte sich abgelebt, das Gesetz hatte keinen äußern Feind mehr und umspannte nun alle Glieder des Volks. Der allgemeine Geist kehrte jetzt in sich zurück und seine Unterschiede, zu denen er sich entwickelte, wurden zu inneren. Das Princip brauchte sich auch nicht mehr, um sich zu erhalten, an einzelne Individuen zu halten, solche schöpferische Geister fehlen in der Zeit nach dem Exil, sondern es hatte nun die Masse durchdrungen und in dieser eine ruhige Gegenwart gewonnen. Der einzige durchgreifende Zwiespalt wurde nur durch den Zweifel hervorgebracht, der die nothwendige Unruhe erhielt, die zur geistigen Lebendigkeit nöthig ist, und die innere Reflexion des Princips selbst bildete. In dieser geistigen Einkehr in sich selbst ging das Volksleben in die Form der Gemeinde über.

In früheren Zeiten, unter der Herrschaft David's und zur Zeit der reformirenden Könige, wenn es einzelnen Propheten gelungen war, das Volk aus dem Naturdienst herauszuziehen, mochte man sich mit lebhafterer Begeisterung in den gesetzlichen Cultus hineingeworfen haben, weil die Rückkehr zum Gesetz durch den Gegenstoß gegen die Verirrungen des Naturdienstes vermittelt wurde. Aber so ruhig und gleichförmig wie jetzt hatte sich der hebräische Geist noch nie in seine gesetzliche Symbolik eingewohnt, er ruhte sich gleichsam von allen seinen Kämpfen und Anstrengungen in der Hülle des Gesetzes aus. Der Dulder, der viel erlitten und erfahren, viele Versuchungen ausgestanden hatte und auch durch seine Schuld in mannichfachen Gegensätzen umhergeworfen war, war nun in seine Heimath, in seine väterliche Wohnung, in die Hülle der heiligen Symbolik zurückgekehrt und ließ es sich in ihr wohl seyn. Seitdem das Gesetz dem Volk gegeben war, stand es zu diesem in Gegensatz und konnte es nur durch Kampf sich erhalten; jetzt war es zur ruhigen Ausbreitung im Volksganzen gekommen und insofern selbst die Propheten nichts Anderes wollten, als das Gesetz wiederherstellen, und die Dialektik ihres Selbstbewußtseyns am



Ende immer darauf hinauslief, daß die gesetzliche Symbolik zur Herrschaft käme, können wir sagen, daß das Ziel der bisherigen Kämpfe des hebräischen Geistes erreicht sey. Das Gesetz herrschte und war allgemein anerkannt. Auch der Zweifel und dessen innere Reflexion kehrte am Ende zur Unmittelbarkeit zurück und diente nur dazu, das Wohlgefühl des Geistes, der sich in seine gesetzliche Welt wieder umwandte, zu erhöhen. Nur für das negative Moment, das der Zweifel in sich doch entwickelte, mußte das Gesammtleben des gesetzlichen Bewußtseyns das Gegenbild hervorbringen, das nun eben so einseitig die Weltanschauung in das Positive umsetzte. Das geschah in den Büchern der Chronik. Wenn Koheleth alles in seiner Eitelkeit erkannte und keinen bleibenden Zweck in der Geschichte fand, so sah der Chronist in der ganzen vorhergehenden Geschichte nur Einen Zweck, den Sieg der Symbolik. Einseitig ist dadurch sein Werk geworden, insofern es die andern Interessen der Geschichte besonders die Anfänge, in denen sich der weltliche Geist als Staatsbewußtseyn der einfachen gesetzlichen Substanz entgegenstellte, unbeachtet ließ. Aber schlechthin falsch ist es nicht, da in der That alle andern Formen des Geistes gegen die gesetzliche Einfachheit nicht durchdringen konnten und am Ende von dieser verschlungen wurden; am wenigsten ist es aus absichtlichem Betrug als bewußte Verfälschung hervorgegangen, da der Verfasser zu seiner Anschauung von dem Geist der Gemeinde getrieben wurde, die am Ende des fünften Jahrhunderts, wo er schrieb, sich in die Einfachheit des Gesetzes zurückgezogen hatte und die Form ihres Lebens als Zweck der frühern geschichtlichen Bewegung betrachten mußte.

Dem Standpunkt, welchen jetzt das Volk erreicht hatte, entspricht es, daß in dieser Zeit am Ende des fünften Jahrhunderts die Sammlung der heiligen Schriften ihrem Abschluß entgegen ging. Wie das Princip seinen geschichtlichen Kreislauf vollendet hatte und sich aus den Gegensätzen und Kämpfen, in die es bisher verflochten war, in

seine Innerlichkeit umbog, so war man auch unwillkührlich dazu getrieben, die Denkmale, welche die geschichtliche Entwicklung des Princips für die Erinnerung bewahrten, zu vereinigen und als ein objectives Ganzes zusammenzufassen. Fragt man, welches die Kriterien seyen, nach welchen es sich entschied, ob eine Schrift würdig sey, in diese Sammlung aufgenommen zu werden, so darf man weder das bloße patriotische Interesse noch den Gedanken, daß eine Schrift auf göttlicher Eingebung beruhe, als die leitende Norm für die Bestimmung des Kanonischen bezeichnen. Sondern Beides, wenn es nur richtig gefaßt wird, war für den theokratischen Gesichtspunkt und nach der Natur des hebräischen Princips Eins und dasselbe. Diejenigen Schriften waren kanonisch, in denen der Volksgeist den Ausdruck seines Selbstbewußtseyns, wie es geschichtlich wurde und sich in Einheit mit seinem Princip entwickelte, wiedererkannte. Das Interesse des Volksgeistes war nicht nur ein beschränkt nationales, so daß die Schriften, die ihm eigenthümlich angehörten, nur vaterländische und patriotische gewesen wären, sondern dieses Volk wußte sich zugleich als göttlichen Zweck, sein Volksbewußtseyn war unmittelbar religiöses Bewußtseyn und in seinem geschichtlichen Daseyn war es die Erscheinung des Religionsbegriffes. Die Schriften, die seine geschichtliche Entwicklung darstellten oder Ruhepunkte in dieser bezeichneten, enthielten daher zugleich die geschichtliche Genesis des Religionsbegriffs und stellten die Momente derselben dar; sie waren Ausdruck des Volksgeistes, von diesem gesetzt nnd hervorgebracht und da dieser Volksgeist die Wirklichkeit und Entwicklung des Religionsbegriffs war, so waren sie zugleich die That des Princips, welches in ihnen sein Bewußtseyn, das es in diesem Volk entwickelte, auch für die Erinnerung setzte. Der vollendete Kanon war die zur Totalität zusammengefaßte Erinnerung des Princips, welches auf sein geschichtliches Werden, wie es zum Ziel gekommen war, zurückblickte.

Wegen dieser allgemeinen Bedeutung des Kanon ist er nicht von Einzelnen gemacht und nicht mit bewußter Absichtlichkeit, mit berechnender Reflexion und nach verständiger Beurtheilung verfertigt, sondern er ist, abstract ausgedrückt, von selbst entstanden, er bildete sich allmählig und durch die That und Bewegung des gesammten Volksgeistes. Man sagt zwar, er konnte so wenig von selbst entstehen, als ein Buch von selbst entsteht. Aber er ist eben kein Buch, welches in sich individuell gestaltet ist und, wenn es ein vollendetes Werk ist, von Einer Bestimmtheit getragen wird, so daß diese Einheit auch in allen Seiten der Darstellung erscheint. Diese Einheit der bewußten Subjectivität fehlt dem Kanon, sie ist in ihm als Einheit des Begriffs und Princips nur an sich in der Form eines still wirkenden Centrum vorhanden. Er ist die Bewegung des Begriffs, wie sie sich zum Object abgeschlossen hat, und er fällt deshalb in das Bereich der Objectivität und zunächst des abstracten Mechanismus. Er ist ein Ganzes, welches von dem Einen Begriff zusammengehalten wird, er ist in seiner Totalität die Wirklichkeit des Begriffs. Aber solche Totalität und Wirklichkeit des Begriffs ist er in jedem seiner Theile, die Einheit ist in freier selbstbewußter Form nicht gesetzt [1]), jeder Theil ist noch selbstständig für sich ein Ganzes und diese selbstständigen Objecte schließen sich nur mechanisch zu dem Einen Object zusammen. Daher entsteht der Kanon immer ohne verständiges Bewußtseyn, er ist seiner eignen Natur das Zusammenfallen der lebendigen Bewegung des Begriffs zur starren Objectivität, in welcher das subjective Bewußtseyn aus seiner Unruhe in den Schlaf der Vollendung fällt, aus dem es erst in einer ganz andern Form zu neuem Leben des Selbstbewußtseyns sich hervorringt. So wenig das Ich weiß, wie es aus seinem getheilten Leben des Wachens im Schlaf in

---

[1]) Das geschieht erst in der wissenschaftlichen Reproduction, in der absoluten Erinnerung.

seine Allgemeinheit sich zurückzieht, so wenig weiß die Gemeinde, wie ihre vertheilten Schöpfungen zu Einem Ganzen erstarren. Ist der Kanon einmal da, so entsteht wieder nothwendig die Reflexion darauf, wie er entstanden ist, und da fehlt es auch nicht an den willkührlichsten Vermuthungen, die jenen Träumen gleichen, welche in dem Dämmerlicht zwischen Schlaf und vollem Erwachen noch eintreten. Aber in dem Augenblick, wo der Kanon wird, weiß Niemand, wie es zugeht; es geschieht im allmähligen Erstarren des Begriffs. Die Allmähligkeit hat die Form des Zufälligen; es bilden sich zunächst kleinere Sammlungen, wie z. B. Daniel im Exil eine solche besitzt. Das sind aber weder Privatsammlungen, noch solche, die schon vom allgemeinen Geist der Gemeinde sankzionirt wären. Dieser Gegensatz des Privaten und öffentlich Anerkannten ist gar nicht im Anfange vorhanden, man müßte sonst im unendlichen Zurückgehen vor dem Kanon schon einen Kanon annehmen. Sondern die Schriften, die schon Einzelne auf verschiedene Weise vereinigt haben, sind die Schriften schlechthin, die Schriften, welche nicht einem Einzelnen, dem Verfasser, und diesem oder jenem Lehrer, weil er sich persönlich von ihnen angezogen fühlt, geistig angehören, vielmehr durch ihren Inhalt Eigenthum des Ganzen geworden sind. Einen Kanon vor dem Kanon können wir auch im vorexilischen Tempel nicht niedergelegt und bewahrt finden; denn danach sieht das Heiligthum kurz vor dem Exil zur Zeit des Josias gar nicht aus. Wenn wir einmal einen bestimmten Punkt aufsuchen wollen, wo sich die Sammlung der heiligen Schriften vorbereitete, so finden wir ihn allein in den höher stehenden Geistern. Die Masse des Volks war wegen des Schwankens zwischen Naturdienst und gesetzlichem Bewußtseyn noch gar nicht dazu reif und aufgelegt, sich für solche Sammlung der heiligen Schriften zu interessiren. Als aber nach dem Exil das gesetzliche Bewußtseyn zur Herrschaft kam, fielen die frühern Sammlungsversuche auch in das Interesse des Volks, gehörten sie weniger

einzelnen Individuen an, und wenn es auch immer nur einzelne Vorsteher und Leiter der Gemeinde waren, unter deren Obhut die Schriften standen und in deren Händen sie sich vereinigten, so befanden sich jetzt diese Männer in einem ruhigen Zusammenhange mit dem ganzen Volk. Was sie thaten, vollbrachten sie nicht mehr im strengen Gegensatz gegen das Volksleben, das ging vielmehr in das Ganze ohne heftigen Widerstand über und fand in diesem einen allgemeinen Anklang. Ihre Bemühungen um die Erhaltung der heiligen Schriften waren für das Ganze von Erfolg und waren ohne Weiteres der Anerkennung des Volks sicher. Esra, den selbst seine Zeit den Schriftgelehrten nannte, hat sich in dieser Beziehung viel Verdienst erworben und, was bisher in der Bildung des Kanon allmählig geschehen war, zur größern Festigkeit gebracht. Aber wenn wir nun einzelnen Männern ein Verdienst um die Bildung des Kanon zuschreiben, so dürfen wir ihnen nie eine reflectirende Thätigkeit dafür zuschreiben; vereinigten sich in ihrer Hand seit den Zeiten des Exils immer mehr Schriften zu einem Ganzen, so geschah es, weil diese ihnen als geschichtliches Erbtheil überliefert waren, weil sie in diesen Denkmalen der Vergangenheit den Volksgeist lebendig wiedererkannten, und weil das Selbstbewußtseyn sich immer mehr in seiner Totalität erfassen wollte. Selbst Esra hat in dieser Beziehung nicht in der bestimmten Absicht gewirkt, um einen Abschluß in der Sammlung der Schriften zu fixiren. Er vereinigte nur, was ihm als ein an sich Einiges von der Geschichte zugebracht war; aber nun anzunehmen, er hätte einen Kanon machen, oder ihn abschließen wollen, oder er hätte das Volk verpflichtet, den Kanon anzuerkennen: das hieße den Gang der Geschichte umstoßen, und die Vernunft derselben in den kahlsten Verstand verändern. Esra hat nicht einmal Anstalten gegründet, in denen die ganze Schrift dem Volke vorgelesen und erklärt würde, was er hätte thun müssen, wenn er den Kanon vollendet hätte. Die Synagogen entstanden erst, als der ganze Prozeß, der dazu diente,

das hebräische Princip bis äußersten Objectivität, d. h. bis zur Vollendung des Kanon fortzuführen, abgelaufen war. Nur das Gesetz läßt Esra vorlesen, ohne selbst zur beständigen Erklärung desselben für die Zukunft eine Anordnung zu treffen, die über die ursprüngliche Sitte, es nur zur Zeit des Laubhüttenfestes vorzulesen, hinausgegangen wäre. Die Vorsteher der Gemeinde, und schon vor der Zeit des Exils, die höher gestellten Geister waren nur Mittelpunkte für die Bildung des Kanon, die ihn nicht machten, sondern nur Crystallisationspunkte waren, in deren Bewußtseyn und in deren Hand das Product zusammenfuhr, das sich von selbst im allgemeinen Leben des Volks bildete. Die Bedingung für die Entstehung des Kanon war nur die Reife des Princips, das sich seiner Vollendung näherte, die Ueberwindung der äußerlichen Gegensätze im Volk, der Hervorgang der Form der Gemeinde, überhaupt der Umstand, daß das Princip seinen innern Proceß bald vollendet hatte und den Niederschlag desselben als Objectivität setzte. Befördert wurde dieser Verlauf noch dadurch, daß die lebendige Sprache des Volks sich verändert hatte und nun die alten Schriften um so mehr als ein eigenthümliches Ganze hervortreten mußten. Aber kein einzelner Mann hat den Kanon wirklich abgeschlossen, diese letzte Vollendung fällt in den Wendepunkt des fünften und vierten Jahrhunderts, sie war Ein Factum mit der Vollendung des Princips, war Eins mit dem Aufhören der schöpferischen Entwicklung und war selbst das Einschlafen des Volksgeistes im vierten Jahrhundert. Als das Volk auf den Anstoß, den Alexander der Große in den ganzen Orient brachte, wieder erwachte, war der Kanon vollendet, war er als Ganzes für die Reflexion gesetzt, und da erst bildeten sich die Synagogen, in denen die Schrift gelesen und erklärt wurde.

Da die Sammlung der kanonischen Bücher darauf beruhte, daß der Begriff seiner Vollendung entgegenging und sich zur reinen Objectivität abschließen wollte, da sie selbst dieser Uebergang des Begriffs zu seiner Existenz

als Object ist, so ist sie nicht ohne Weisheit geschehen. Es ist in sie nichts hineingekommen, was nicht wirklich eine Entwicklungsstufe des Begriffs, d. h. ein Ruhepunkt wäre, auf welchem der Begriff nach dem Kampfe mit widersprechenden Elementen sich selbst in einer höhern Form erfaßt hätte. Der Volksgeist schloß im Kanon die Denkmale zusammen, die sein Werden und die Geburt seiner innern Mächte ihm darstellten. Dieser Volksgeist war aber die Erscheinung des Religionsbegriffs und das Princip seines Bewußtseyns leitete ihn, daß er nichts in den Kanon aufnahm, was nicht reiner Ausdruck seiner wahren Bestimmung war. Eine reiche schriftstellerische Thätigkeit haben zwar die Hebräer in frühern Zeiten nicht bewiesen. Eine weltliche Literatur haben sie gar nicht ausgebildet, auch die weltliche Dichtkunst hatte durchaus nicht bei ihnen gedeihen können, da weder die Innerlichkeit des Subjects noch die sittlichen Mächte sich frei für sich entwickelten und immer der religiösen Bestimmtheit unmittelbar unterworfen waren, und das Selbstgefühl, wenn es sich frei in seiner Weltlichkeit regte, sich wieder in die religiöse Sphäre des Naturdienstes stürzte. Und die Naturdiener haben schwerlich ihre Anschauungen schriftstellerisch im Worte reproducirt, da sie durch die Sphäre, in die sie sich begeben hatten, in jene Dumpfheit verschlossen wurden, die dem Naturdienst eigen ist und die freie Bewegung des Gedankens verhindert. In der frühern Zeit vor dem Exil werden es daher vorwiegend nur Geschichtsdarstellungen gewesen seyn, die einseitig vom Standpunkt ungesetzlicher Partheien verfaßt waren und vom Kanon ausgeschlossen werden mußten. Erst nach dem Exil entwickelte sich eine reichere schriftstellerische Thätigkeit, als im Zweifel die subjective Reflexion erwachte, und hier waren gewiß Werke genug auszuschließen, welche auch mit dem Räthsel, das damals die Geister quälte, sich beschäftigten, aber in der reinen Subjectivität stehen blieben und nicht zur Versöhnung mit dem Princip zurückkehrten.

Sobald der Kanon sich allmählig bildete, machte sich

in ihm auch eine gewisse Ordnung, in welcher die einzelnen Bücher zusammengestellt wurden. Das Gesetz Mose's, als ursprüngliche Grundlage des Volkslebens stand in seiner erhabenen Würde natürlich immer allein. Alle andern Bücher wurden in die Reihe der Propheten und der Schriften (Kethubim) gestellt. Diese Trennung kann nicht darin ihren Grund haben, daß die Kethubim erst gesammelt wurden, nachdem die Ordnung der Propheten schon geschlossen war. Denn was könnte der Schluß hier irgendwohl bedeuten? Mußte nicht immer auch die vorhergehende Ordnung als abgeschlossen gelten, wenn im allmähligen Verlauf der Sammlung nichts ihr Angehöriges vorhanden war, und wurde nicht immer wieder, wenn sich dergleichen fand, der Gedanke eines Schlusses aufgegeben? Konnte man nicht im Wechsel dieser Gedanken fortfahren, die Sammlung als beendigt betrachten und immer wieder Neues in sie aufnehmen, bis es nichts mehr aufzunehmen gab? Wer den Kanon verständig entstehen läßt, muß auch verständige Kriterien aufsuchen, welche zur Bestimmung jener Klassen der Propheten und Kethubim dienten, und man hat dergleichen auch hinlänglich gefunden. So sollen die beiden Ordnungen nach den Verfassern der Bücher bestimmt seyn. Allein in die erste wurde auch das Buch Josua gestellt, und in die zweite das Buch Daniel und die Klagelieder des Jeremias. Oder man sah auf die mechanischen Bestandtheile des Inhalts und behauptete, Geschichtsbücher, wie das Buch der Richter, die Bücher Samuel's und der Könige, seyen deshalb in die Reihe der Propheten gestellt, weil sie manche Notizen von Propheten geben. Aber nach dem Gesammtinhalt konnte man doch gewiß nur die Bücher betrachten, nicht nach oft nur vereinzelten Nachrichten, wenn man ihre Ordnung bestimmte. Vielmehr machte sich auch diese Anordnung der einzelnen Bücher unwillkührlich, wenn wir so sagen dürfen, instinctmäßig und in einem Gefühle, welches richtig von der Weisheit des Begriffs geleitet wurde. Die Unterscheidung beider Klassen ist tief in der Natur der Bücher begründet

und beruht darauf, daß in den Schriften, die zur Ordnung der Propheten gehören, das Princip in seiner ursprünglichen Totalität und umfassenden Einfachheit sich dargestellt hat. Der Begriff ist in ihnen noch das rein Schöpferische, auch die Geschichtsbücher, die zu ihnen gehören, stellen das Princip in jener Kraft der Allgemeinheit dar, wie es noch alle Sphären des Weltlichen durchdringt und beherrscht, und ihre Verfasser gelten als Propheten, als unmittelbar Begeisterte, da sie das Princip in seiner Totalität in ihr Bewußtseyn aufgenommen hatten. In den Kethubim aber ist eine Unterscheidung beider Seiten eingetreten und das Princip ist nicht mehr unmittelbar mit dem Selbstbewußtseyn Eins. Beide Seiten sind freilich nicht getrennt, sie bilden noch eine in sich ganze Welt, das Princip ist für sich noch nicht zur Objectivität vollendet, so, daß ihm nun das Subject als äußere Reflexion gegenüberstände. Dieß Verhältniß bildet erst den Standpunkt der Apokryphen. Das Princip selbst wird noch, ist noch in seiner Ausbildung begriffen, aber es wird in der Bewegung der Subjectivität. So ist es in den Psalmen, in denen selbst die messianische Idee in der Weise der individuellen Ahndung wird, so ist es in den Sprüchen Salomo's, welche den Zweck des Gesetzes in der Form des Selbstbewußtseyns erfassen und in den Schriften des Zweifels befreit sich das Princip von der Endlichkeit seines Zwecks durch die Schmerzen des unglücklichen Bewußtseyns. Daniel ist in diese Reihe der heiligen Schriften gesetzt, weil auch sein Selbstbewußtseyn sich ganz und gar aus der ursprünglichen Bestimmtheit des Volkslebens gezogen und die Anschauung des substanziellen Zwecks in das Jenseits des Himmelreichs verlegte. Endlich die Geschichtsbücher dieser Klasse sind einseitig durch ihren Standpunkt wie die Chronik, oder einseitig durch die Natur ihres Inhalts, wie die Bücher Esra und Nehemia, welche ihr Interesse nicht mehr auf das Gesetz richten, wie es in seiner Urkraft die Möglichkeit aller folgen-

den Gestalten des Volksgeistes in sich enthielt, sondern es nur im abstract gesetzlichen Character enthalten, wie es sich von seinen Geburten und innern Bestimmungen, von der Prophetie und von seiner weltlichen Unmittelbarkeit unterschieden hat. So bewirkte ein durchaus richtiges Gefühl diese innere Unterscheidung des Kanon; in der Ordnung der Propheten lebt das Princip in seiner noch ungebrochenen Totalität und Unmittelbarkeit, in der Klasse der Kethubim ist es in die Form des Verhältnisses eingetreten und hat es seine ursprüngliche Welt in das Universum umgestaltet, in welchem es selbst die Eine Seite bildet zu der andern, der Subjectivität. Kanonisch sind aber auch diese Bücher, weil das Princip noch unzertrennlich mit der Subjectivität verwachsen ist und seines Verhältnisses zu ihr bedarf, um seine eignen Momente noch vollends aus sich herauszusetzen.

Wir bemerkten so eben, daß das Gesetz, wie es in der Zeit des Esra und Nehemia zur Herrschaft kam, nicht das Gesetz in seiner ursprünglichen Totalität, sondern nur in einem bestimmten Verhältniß zur Subjectivität gewesen sey. Allerdings besaß jetzt das Gesetz eine so allgemeine Macht, wie es sie vorher nie gehabt hatte. Ueber den Naturdienst hatte es gesiegt, die Gegensätze, in die das Volk sonst äußerlich zerfiel, hatte es überwunden, zum Ganzen zusammengeschlossen und das Volk dadurch seiner Bestimmung zum Gemeindeleben näher gebracht und die Subjectivität überhaupt hatte es zu seiner überlegenen Macht in das ruhigste Verhältniß der Ergebung und versöhnten Einigkeit gesetzt. Mußte doch selbst der Zweifel in freiwillige Unterwerfung umbiegen. Diese Zeit hat daher das hebräische Princip in seiner reinsten Gestalt zur Erscheinung gebracht; denn enthielt das Princip immer den Widerspruch, daß der Geist sein eignes Wesen als das Andre seiner selbst betrachten, also immer das Gefühl der Fremdheit gegen seine wesentliche Gestalt haben mußte und daß die Zuversicht, mit der er sich in seinem Wesen aufhob, immer die Furcht in

sich tragen mußte, weil der Geist sich vor dem Andern seiner selbst als nichtig setzte: so war jetzt, nachdem der Geist in einer tausendjährigen Geschichte mit seinem Wesen gerungen hatte, die Ergebung die freieste geworden, und die Zuversicht hatte über die Furcht, die zwar nicht ganz verschwand, die Oberhand erhalten. Der Geist hatte sich an die Welt des Gesetzes gewöhnt, an die Stelle des Kampfes war die Gewohnheit getreten und das Princip war so innig mit dem Volksgeist verkettet worden, daß es ihm jetzt als seine bleibende und allgemeine Bestimmtheit angehörte. So seelisch, so unmittelbar lebendig war das Princip noch nie mit dem Volksgeiste verwachsen gewesen als jetzt und in der Zeit des vierten Jahrhunderts, welches der thätigen Geschichte des Princips folgte und das Einschlafen alles Widerstandes gegen das Princip vollendete.

Diese Umwandlung des gesetzlichen Geistes zur Gewohnheit ist nun der Schluß von der Entwicklung des Religionsbegriffs in seiner alttestamentlichen Bestimmtheit und ist selbst seine letzte schöpferische That. Aber wichtig ist es und es liegt im Wesen des hebräischen Princips, daß sie nicht der vollendete, absolute Schluß seyn konnte. Sie ist nicht diejenige Form des Geistes, in welcher alle Momente seiner Entwicklung in wahrhafter Lebendigkeit vereinigt wären und sie sich jedes mit ihrem Reichthum zur Mitte des Schlusses machten, sondern sie ist selbst nur ein einzelnes Moment im Verlauf des Begriffs und als Schluß nur ein abstracter, nicht absolut vermittelter. Die Zuversicht der Gewohnheit ist nur eine besondere Gestalt des hebräischen Geistes und nur äußerlich neben ihr stehen die andern Richtungen, welche das Princip aus sich entwickelt hatte. Diese Richtungen sind nur Entwicklungsstufen des Begriffs, die jede für sich stehen, nur an sich immer die folgende Stufe vorbereiten oder den Fortschritt zu derselben vermitteln, nicht aber in der höhern Sphäre als Momente sich erhalten und deren lebendige Bewegung bilden. So ist der Inhalt des prophetischen Bewußtseyns in die letzte Form des

gesetzlichen Geistes nicht aufgenommen und der Gedanke des Messias konnte sich in dieser nicht als bleibende Bestimmtheit erhalten. So konnte auch die Reflexion des Zweifels nicht bis zur Selbstständigkeit der äußern Reflexion fortgehen, sondern mußte sich immer wieder unmittelbar in der Welt des Gesetzes nichtig setzen. Und selbst die Form der Gemeinde erhielt das Volksleben nicht dadurch, daß es sich durch den prophetischen Gedanken der Innerlichkeit und der Freiheit von der nationalen Schranke über sein weltliches Daseyn erhoben hätte, sondern nur äußerlich durch den Gang der Geschichte wurde dem Volk seine natürliche Sicherheit und seine weltliche Selbstständigkeit genommen. Das Gemeindeleben ist nur dadurch entstanden, daß dem Volksgeist seine Leiblichkeit zerschlagen war, und im Grunde war es nur das Schattenleben des Volks. Wie die Schatten nach der Vorstellung der alten Welt die Erinnerung ihrer Individualität behalten, so erinnerte sich auch dieser Schatten des Volks beständig seiner Nationalität, die Gemeinde blieb ein Volk und behielt ihre natürliche Gränze.

Die alttestamentliche Religion ist nur das Werden des Begriffs. Darum mußte sie sich in einer langen geschichtlichen Reihe entwickeln und nach und nach ihre Momente entwickeln, die nun für sich als selbstständig erscheinen und wohl in einander übergehen, aber so lange der bloße Fluß des Werdens dauert, ihre Einheit nicht wirklich setzen können. Nur an sich und daher auch nur für unsre Betrachtung vermittelt eine Entwicklungsstufe des Begriffs die andre und erhält sie sich in der andern; aber dieses Fortleben der frühern Stufen entwickelt sich nicht zu einem inhaltsvollen Geisterreiche, in welchem die Momente sich lebendig durchdringen und mit sich zusammenschließen. Die Momente gehen nur eines aus dem andern hervor, gehen in einander über, heben dadurch ihre Selbstständigkeit auf, aber sie thun das nicht so, daß sie sich selbst in der höhern Sphäre als deren ideeller Inhalt negiren.

Der einzige Schluß, den das Princip in seiner geschicht-

lichen Bewegung erreichen konnte, war der, daß es die Macht, die an sich alle Stufen durchzog und sich wieder unterwarf, zur wirklichen Alleinherrschaft erhob. Das ist die Macht des gesetzlichen Geistes, die selbst den Flug des prophetischen Selbstbewußtseyns gehemmt und die höchsten Anschauungen desselben in ihre Schranke zurückgezogen hatte. Dadurch hatte sich das gesetzliche Wesen als die allgemeine Bestimmtheit des alttestamentlichen Geistes bewiesen und als solche mußte sie nun noch zuletzt gesetzt werden. So schlug die gesetzliche Substanz in abstracter Einfachheit über allen Geburten, die sie ursprünglich in sich enthalten und nur momentan zu selbstständigem Bestehen entlassen hatte, zusammen, in ihrer ruhigen Ausbreitung erloschen die Unterschiede, zu denen sie sich bestimmt hatte und entschlief der Volksgeist ermattet von seinen geschichtlichen Leiden und Arbeiten. Aber abgelebt sind die Unterschiede noch nicht, ihr Tod ist nur scheinbar, ist nur Schlaf und nur die Nothwendigkeit, daß sie wirklich in die Allgemeinheit des gesetzlichen Geistes zurückgenommen würden. Wenn der griechische Geist den Orient erschüttert, da werden sie von diesem Ruf aufgeweckt werden und zu selbstständigem Leben in dem Einen Reiche des Gesetzes auferstehen. Was bisher nur die Geltung einer überschrittenen Stufe hatte, wird zu subjectivem Leben gelangen und sich als vollendete Totalität setzen. Der Gedanke des Messias, der Zweifel und die Reflexion und der positive gesetzliche Geist werden sich jeder als die Mitte des Religionsbegriffs setzen, in ihr subjectives Leben die gesetzliche Substanz hineinziehen und durch die Spannung, in die sie zu einander treten müssen, die vollendete Lösung des Räthsels, den absoluten Schluß geschichtlich vermitteln.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.



